

WSTĘP

Moja rozprawa została zatytułowana „Obraz mnichów w świetle relacji autorów *Historii kościelnych* wczesnego Bizancjum”. Tytuł ten wymaga dokładnego wyjaśnienia. Już samo słowo „obraz” niesie w sobie wyjątkowo dużo treści. *Słownik języka polskiego* przytacza aż sześć różnych rodzajów znaczeń tego terminu. W kontekście wspomnianego wyżej tytułu nie będzie on oczywiście oznaczać dzieła plastycznego, krajobrazu, sceny teatralnej czy projekcji filmowej. Nie będę go także postrzegała w kategoriach fizycznych, jako wizerunku odtworzonego przez odbite promienie. Słowo to w tytule mojej pracy rozumieć należy jako całokształt jakichś spraw oraz ich opis. Pojmowany w ten sposób „obraz” odnosić się może do epoki, społeczeństwa, środowiska czy świata. Słowo to rozumieć możemy jako odzwierciedlanie, ilustrowanie, ukazywanie, odbijanie czy wyrażanie pewnych wydarzeń. W prezentowanej rozprawie będzie to obraz konkretnego zjawiska społecznego jakim był monastycyzm. Moim zadaniem nie będzie więc typowa, historyczna analiza wydarzeń związanych z życiem mnichów, które opisane zostały w *Historiach kościelnych*. Prawdziwość przedstawianych przez historyków zdarzeń czy postaci będzie miała dla mnie znaczenie drugorzędne. Zagadnieniem, które będzie mnie interesować jest to, w jaki sposób wybrani przeze mnie historycy wyobrażali sobie mnichów i ich działalność. W tym wypadku nawet zdarzenie, którego prawdziwość została podważona, będzie stanowić element obrazu wykreowanego przez historyków. Takie ujęcie tematu pozwala przedstawić monastycyzm z innej niż zazwyczaj strony. Zjawisko to zostało już co prawda dokładnie omówione w wielu aspektach. Istnieją niezliczone prace naukowe poświęcone jego genezie, głównym postaciom i ich działalności. Monastycyzm jest jednak zagadnieniem niezwykle skomplikowanym, głębokim, posiadającym wiele różnych wariantów, a nawet wewnętrznych sprzeczności. Cechy te sprawiają, że mimo wieloletnich badań i setek opracowań, ciągle można pisać o monastycyzmie przedstawiając go z nowego punktu widzenia. Oparcie się na historiach kościelnych jest w tym wypadku sprawą kluczową. Większość opracowań dotyczących monastycyzmu za podstawę źródłową uznaje dzieła, które zjawisko to miały za główny punkt rozważań. *Historie kościelne* tymczasem, owszem poświęcają mnichom wiele miejsca, ale traktują ich życie i działalność jako jeden z wielu podejmowanych tematów. Co więcej, w porównaniu ze sprawami herezji i konfliktami pomiędzy przedstawicielami Kościoła, monastycyzm stanowi w nich drugoplanowy wątek. Mimo wszystko jednak pojawiają się w dziełach Rufina, Sokratesa, Sozomena, Filostorgiusza, Teodoreta czy Ewagriusza

informacje, których możemy nie odnaleźć w innych źródłach. Dodatkowo gatunek, jakim jest historia kościelna pozwalała na pokazanie monastycyzmu z innej perspektywy niż robiły to źródła całkowicie mu poświęcone. Dzieła takie jak *Apoftegmaty* czy różnego rodzaju żywoty mnichów nastawione były bowiem z góry na sławienie ascetów. Z założenia więc nie było w nich miejsca na żadne krytyczne uwagi pod adresem przedstawicieli tego ruchu. Po *Historiach Kościoła* natomiast można spodziewać się więcej obiektywizmu w tej kwestii. Jestem jednak świadoma, że i w nich niewiele znajdziemy negatywnych opinii o mnichach, choć zdarzają się one częściej niż w przypadku żywotów. Przystępuję więc do pracy z założeniem, że obraz mnichów, który przekazują *Historie kościelne* będzie może uboższy w szczegóły niż źródła typowo monastyczne, ale za to zdecydowanie bardziej obiektywny.

Przedstawiając temat mojej pracy muszę jeszcze zwrócić uwagę na przyjęte w niej ramy – czasowe i przestrzenne. Ograniczę się w niniejszej monografii do pierwszych wieków istnienia tego ruchu – od końca III wieku n.e. do końca wieku VI. Wskazane ramy chronologiczne są prostą konsekwencją wybranych przeze mnie źródeł. Podobnie jak jej zakres geograficzny. W *Historiach kościelnych* znajdziemy czasem szczątkowe informacje na temat mnichów żyjących w zachodniej części cesarstwa. Ponieważ mają one marginesowe znaczenie postanowiłam pominąć ten aspekt w swojej pracy i skupić się na przedstawicielach monastycyzmu zamieszkujących Wschód ówczesnego Imperium Rzymskiego. Szczególną uwagę poświęcę trzem głównym prowincjom – Egiptowi, Syrii i Palestynie. Monastycyzm w tych krainach rozwijał się wyjątkowo prężnie już od początków swojego istnienia i to na temat mnichów, którzy tam mieszkali historycy przekazali najwięcej informacji. Egipt uznawany był za kolebkę tego ruchu. Syria – za miejsce gdzie mnisza asceza osiągnęła apogeum w swojej surowości. Palestyna – „Ziemia Święta” przyciągała do siebie pielgrzymów z wielu zakątków imperium, co nadawało rozwijającemu się tam monastycyzmowi nietypowy „międzynarodowy” charakter. Pomiędzy poszczególnymi grupami mnichów istniały duże różnice. Niezwykle ważną rolę odegrały jednostki, wokół których gromadzili się uczniowie. W początkowej fazie monastycyzmu anachoretyzm pełnił ważniejszą rolę niż cenobityzm.

Moja rozprawa podzielona została na cztery rozdziały. Pierwszy z nich omawia kwestię źródeł, które stanowią jej podstawę. Wyszczególniłam w nim cztery podrozdziały. Na początku zaprezentuję podstawowe informacje na temat gatunku literackiego, jakim jest historia kościelna. W podrozdziale drugim omówię dokładnie zakres geograficzny i chronologiczny wybranych przeze mnie dzieł, aby w podrozdziale trzecim przejść do

przedstawienia biografii ich autorów. Czwarty podrozdział poświęcę na omówienie funkcji jaką w życiu autorów *Historii kościelnych* pełnili mnisi. Ten aspekt zostanie przedstawiony w oddzielnym podrozdziale ze względu na jego kluczową rolę. Postaram się bowiem wyjaśnić, jak blisko ze środowiskiem monastycznym związani byli wybrani przeze mnie historycy. Rodzaj owej więzi mógł bezpośrednio oddziaływać na obraz mniszej społeczności wykreowany przez wspomnianych wyżej autorów.

W drugim rozdziale swojej pracy przejdę już do zasadniczej części tematu. Na podstawie źródeł, które zaprezentowałam w pierwszej części rozprawy postaram się przedstawić, jak w oczach historyków Kościoła wyglądała kwestia genezy monastycyzmu. Również ten rozdział będzie podzielony na cztery podstawowe zagadnienia. Na samym początku przedstawię kwestię monastycznej terminologii używanej w *Historiach Kościoła*. Wyjaśnię, jakie terminy stosowali autorzy owych dzieł w odniesieniu do mnichów i monastycyzmu. Kwestia używanych określeń odgrywała bowiem dużą rolę w tworzeniu obrazu tego zjawiska. W kolejnych podrozdziałach omówię początki życia mniszego w trzech prowincjach wschodniej części Imperium Rzymskiego. Objętość poszczególnych podrozdziałów zależna będzie od ilości informacji, które przekazali historycy. Z tego też powodu najwięcej miejsca poświęcę na wyjaśnienie genezy monastycyzmu w Egipcie – podrozdział ten dzielił się będzie na paragrafy, w których opiszę główne postaci pierwszego okresu działalności egipskich mnichów – Antoniego Pustelnika, Pachomiusza, Ammona i Makarego Wielkiego. Po przedstawieniu kwestii powstania monastycyzmu w Egipcie przejdę do sprawy jego rozwoju w Syrii. Zajmie ona trzeci podrozdział, który skupi się nie tylko na postaciach twórców życia mniszego w tej części Bizancjum, ale także na przyczynach, które sprawiły, że monastycyzm syryjski wyróżniał się na tle pozostałych środowisk mniszych. Początki monastycyzmu w Palestynie zostaną omówione w podrozdziale czwartym.

Rozdział trzeci został przeze mnie zatytułowany *Organizacja wspólnot monastycznych w oczach historyków Kościoła*. Dzieli się on na trzy podrozdziały. Pierwszy omawia monastyczną mapę Bizancjum stworzoną przez autorów *Historii kościelnych* – przedstawiam w nim nazwy miejscowości, które twórcy owi wymieniają jako miejsca pobytu mnichów oraz postaram się dokonać ich identyfikacji. Zwrócę także w tym podrozdziale uwagę na występujące u niektórych historyków geograficzne nieścisłości, które mają bezpośredni wpływ na wykreowany przez nich obraz monastycyzmu. W drugim podrozdziale wymienię rodzaje siedzib, które tworzyli lub wybierali dla siebie mnisi. Opiszę także wygląd owych

obiektów. W trzecim podrozdziale przedstawię informacje, które historycy Kościoła przekazali na temat organizacji wspólnot monastycznych.

Najobszerniejszą część mojej rozprawy stanowił będzie rozdział czwarty. Zaprezentuję w nim, jak według historyków Kościoła wyglądały relacje mnichów ze społeczeństwem Bizancjum. Jest to zagadnienie zajmujące najwięcej miejsca w relacji autorów, których prace stanowią dla moich badań podstawę źródłową. Kwestie zapowiedziane przez mnie we wcześniejszych rozdziałach, choć były istotne dla ogólnego obrazu monastycyzmu prezentowanego w *Historiach Kościoła*, interesowały ich autorów w minimalnym stopniu. Informacje na te tematy były w większości krótkie i pobieżne. Historyków Kościoła zdecydowanie bardziej interesowała działalność mnichów niż miejsce ich zamieszkania. Z tego też powodu liczba materiału źródłowego, na którym opiera się rozdział czwarty jest zdecydowanie obszerniejsza niż w przypadku wcześniejszych części mojej pracy. Rozdział ten został podzielony na cztery podrozdziały. Pierwszy z nich przedstawia kwestię relacji mnichów z poganami i dzieli się na pięć paragrafów. Podobnie jak to czyniałam wcześniej, omawianie tej sprawy rozpocząłam od przedstawienia używanej przez historyków terminologii. Paragraf drugi wyjaśnia kwestię prześladowania mnichów przez wyznawców pogaństwa. Oddzielnie, w paragrafie trzecim, zaprezentowałam wpływ antychrześcijańskiej działalności Juliana Apostaty na środowisko mnisze. Potem przesłam do roli mnichów w nawracaniu pogan na chrześcijaństwo (paragraf czwarty), by w ostatniej części opisać przypadki wykorzystywania dawnych ośrodków kultu pogańskiego jako miejsc uprawiania ascezy. Drugi z podrozdziałów o tytule *Mnisi a heretycy*, podzielony został na cztery paragrafy. Omawiają one kolejno: użytą przez historyków kościelnych terminologię, kwestię mnichów walczących z herezjami oraz prześladowanych przez heretyków, a także wątek istnienia mnichów, którzy sami byli uznawani za odstępców. Podrozdział trzeci i czwarty poruszają kwestię relacji mnichów z władzą państwową i kościelną, a podrozdział piąty odnosi się do sprawy charytatywnej działalności przedstawicieli środowiska monastycznego.

Prezentując obraz mnichów wykreowany przez historyków Kościoła zwracać będę uwagę na kilka podstawowych zagadnień. Przede wszystkim postaram się znaleźć, o ile istnieją, wspólne dla wszystkich autorów cechy owego obrazu. Zastanowię się nad tym, w jakim stopniu różni się on od tego, który znamy z innych źródeł oraz współczesnej wiedzy, opartej także o wyniki badań archeologicznych.

ROZDZIAŁ I

HISTORIE KOŚCIOŁA I ICH TWÓRCY.

Podstawą źródłową mojej pracy będzie sześć *Historii kościelnych*, autorstwa Rufina¹ z Akwilei, Sokratesa z Konstantynopola², Sozomena³, Teodoreta z Cyru⁴, Filostorgiusza⁵ i Ewagriusza Scholastyka⁶. Dzieła te powstały w V i VI w. n.e. i należą do jednego gatunku literackiego. Cechy charakterystyczne tego rodzaju tekstów, dokładny czas ich powstania i zakres geograficzny, który obejmowały będą głównymi wątkami podejmowanymi przeze mnie w tym rozdziale. Omówię także źródła, na których opierali się ich autorzy opisując dzieje mnichów oraz przedstawię życiorysy samych historyków kościelnych ze szczególnym naciskiem na rolę, jaką odegrali w nich mnisi. Wszystkie wyżej wymienione detale mogły bowiem rzutować na obraz monastycyzmu, jaki w swoich *Historiach Kościoła* wykreowali ich twórcy.

1.1 Gatunek literacki – cechy charakterystyczne.

Termin „historia kościelna” został stworzony w III wieku przez Euzebiusza z Cezarei⁷, powszechnie uznawanego za ojca tego gatunku literackiego⁸. Greckie określenie

¹Rufinus, *Historiae ecclesiasticae*, [w:] Eusebius, *Kirchengeschichte*, “Die Griechischen Christlichen Schriftsteller”, Neue Folge, Band 6, Berlin 1999 (dalej skrót GSC 6); Rufinus of Aquileia, *The Church History*, tłum. P.R. Amidon, New York, Oxford 1997.

²Sokrates, *Kirchengeschichte*, “Die Griechischen Christlichen Schriftsteller”, Neue Folge, Band 1, Berlin 1995 (dalej skrót GSC 1); Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1972.

³Sozomenus, *Kirchengeschichte*, “Die Griechischen Christlichen Schriftsteller”, Neue Folge, Band 4, Berlin 1995 (dalej skrót GSC 4); Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, wstęp Z. Zieliński, Warszawa 1980.

⁴Theodoretus, *Kirchengeschichte*, “Die Griechischen Christlichen Schriftsteller”, Neue Folge, Band 5, Berlin 2009 (dalej skrót GSC 5); Theodoret, *The ecclesiastical history*, tłum. B. Jackson [w:] P. Schaff, *Nicene and Post-Nicene Church Fathers Series 2 Vol 3*, Nowy Jork 1892.

⁵Philostorgius, *Kirchengeschichte*, “Die Griechischen Christlichen Schriftsteller” 21, Berlin 1981 (dalej skrót GSC 21); Philostorgius, *Church history*, tłum. P.R. Amidon, Atlanta 2007.

⁶Ewagrius Scholasticus, *The ecclesiastical history*, red. J. Bidez, L. Parmentier, Londyn 1898 (dalej skrót J. Bidez, L. Parmentier); Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, wstęp E. Wipszycka, Warszawa 1990.

⁷O Euzebiuszu z Cezarei i jego twórczości zob. m.in.: T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981; A. Carriker, *The library of Eusebius of Caesarea*, Boston 2003; R. M. Grant, *Eusebius as Church Historian*, Oxford 1980; F. G. Chesnut, *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomenus, Theodoret, and Euagrius* Paris 1978; J. Wojda, *Pierwsza Historia Kościoła: Dzieje Apostolskie Łukasza a Historia Kościelna Euzebiusza z Cezarei*, „Vox Patrum” 30 (2010) t. 55, s. 675-697; R. Toczko, *O arianizmie Euzebiusza z Cezarei raz jeszcze - głos w dyskusji*, „U Schyłku Starożytności” T. 8 (2009), s. 101-126; A. Kotłowska, *Euzebiusza z Cezarei polemika z ideałem "theios aner"*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 19

™kklhsiaстик¾ fstor...a można rozumieć wielorako. Słowo fstor...a ma trzy podstawowe znaczenia⁹: określa sam proces badawczy (w tym sensie tłumaczyć je można jako dociekanie, badanie, wnikanie), zdobytą dzięki niemu wiedzę (wiadomość, informację) oraz spisany wynik tych badań (relację, dziejopisarstwo, dzieje, opowiadanie). Przymiotnik ™kklesiaстикŌj tłumaczyć można jako „kościelny” lub „odnoszący się do wspólnoty chrześcijańskiej”¹⁰. Stworzony przez Euzebiusza nowy gatunek literacki nazywać więc można historią kościelną, historią Kościoła¹¹ czy historią chrześcijaństwa¹². Oznaczał on studia nad dziejami tej religii, jej historycznym rozwojem oraz ponadczasowym określeniem przyczyny, sensu i celu w planie Bożym¹³. Sam Euzebiusz dokładnie wyjaśnia jaki był cel jego pracy:

Postanowiłem spisać dla potomnych sukcesje świętych apostołów oraz czasy, które upłynęły od naszego Zbawiciela aż po nasze dni, czyli wszystko, co tylko wielkiego i znakomitego dokonało się w historii kościelnej, jak wielcy ludzie sprawowali rządy w najwybitniejszych Kościołach i nimi kierowali, jakie osobistości, z pokolenia na pokolenie, ustnie i na piśmie sprawowały poselstwo Słowa Bożego oraz jacy ludzie, jak znaczni i kiedy, uwiedzeni czarem nowinek, zabrnęli w najpoważniejsze błędy, sami obwołali się twórcami fałszywej gnozy i bez litości jak „wilki drapieżne” trzebili Chrystusową trzodę.

Ponadto losy, jakich bezpośrednio po zbrodni dokonanej na naszym Zbawicielu doznał cały naród żydowski, a dalej, jak zawzięcie i w jaki sposób oraz za jakich czasów paganie

(2009), s. 143-148; Taże, *Obraz dziejów w Chronici Canones Euzebiusza z Cezarei*, Poznań, 2009; A. Tondera, *Związek między chrystologią a teorią praw natury w traktacie Euzebiusza z Cezarei "Przeciwko Hieroklesowi"*, „Vox Patrum” 57 (2012), s. 713-725; J. Naumowicz, *Rok liturgiczny po przełomie konstantyńskim: traktat Euzebiusza z Cezarei "O święcie Wielkanocy"*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2011, s. 281-298; S. Bralewski, *Euzebiusz z Cezarei wobec aspiracji biskupów Rzymu do prymatu*, „Przegląd Nauk Historycznych” 2007, s. 47-67.

⁸ Euzebiusz mógł wzorować się na wcześniejszych pogańskich dziełach historycznych. Zob. A. Momigliano, *Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D.* [w:] *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, red. A. Momigliano, Oxford 1963, s. 79-99; R. Mortley, *The Hellenistic Foundations of Ecclesiastical Historiography*, [w:] *Reading the past in late antiquity*, red. G. Clarke, Sydney 1990, s. 225-50.

⁹ G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 678-679, Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko – polski*, Warszawa 1965, t.2, s. 516.

¹⁰ G.W.H. Lampe, *dz.cyt.*, s. 433.

¹¹ W swojej pracy wymiennie stosować będę dwa warianty tytułów: *Historia kościelna* i *Historia Kościoła*.

¹² Gatunek ten rozwija się także współcześnie. Por. *The Cambridge history of Christianity*, vol. I – IX, Cambridge 2008; L. Duchesne, *Early history of the Christian church from its foundation to the end of the third century*, vol. I-III, Londyn 1909; J. A. McGuckin, *The Orthodox Church: an introduction to its history, doctrine, and spiritual culture*, Blackwell 2008; J. Daniélou, I. Marrou, *Historia Kościoła. 1. Od początków do roku 600*, Warszawa 1986; B. Kumor, *Historia Kościoła*, Lublin 2001.

¹³ T. Wnętrzak, *Konstantyn Wielki w oczach Euzebiusza z Cezarei i badaniach współczesnych historyków*, [w:] *Euzebiusz z Cezarei, Życie Konstantyna*, Kraków 2007, s. 54.

zwalczali Słowo Boże i jacy wielcy ludzie przez krew i męki stawali wówczas do walki w jego obronie, w końcu już współczesne nam męczeństwa oraz ostateczne miłosierdzie i łaskawość naszego Zbawiciela. Zaczę zaś nie od czego innego, lecz najpierw od ekonomii dotyczącej Zbawiciela i Pana naszego Jezusa Chrystusa Bożego Pomazańca¹⁴.

W innym miejscu Euzebiusz stwierdza krócej, że zamierza spisać dzieje nauki kościelnej¹⁵. Samego siebie nazywa pisarzem kościelnym (τὴν ἑκκλησιαστικὴν συγγραφὴν¹⁶). Jego praca jest więc rodzajem studiów nad historycznym rozwojem wspólnoty chrześcijańskiej, a jednocześnie także nad planem Boga odnośnie świata. Dzieło Euzebiusza jest podstawowym, a w niektórych wypadkach jedynym, źródłem pozwalającym poznać dzieje pierwszych wieków istnienia chrześcijaństwa¹⁷. Historycy kościelni piszący po Euzebiuszu czuli się jego kontynuatorami – podejmowali więc historię w momencie, w którym on ją zakończył. Wyjątkiem jest tu, piszący w późniejszym okresie Ewagriusz, który nie nawiązuje do Euzebiusza, ale do Sokratesa, Sozomena i Teodoretę.

Z zacytowanego wcześniej fragmentu dzieła Euzebiusza wynika wyraźnie, że autor pragnął podjąć się opisywania dziejów wspólnoty chrześcijańskiej zwracając uwagę na kilka głównych tematów. Należały do nich: sukcesja apostołska, dzieje Kościoła i związane z nimi postacie chrześcijańskich pisarzy i nauczycieli oraz heretyków, losy narodu żydowskiego, prześladowania wszczynane przez pogan, postawa sprzeciwiających się im męczenników,

¹⁴ Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* I 1, 1-2, [w:] Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościoła*, tłum. A. Caba, Kraków 2012, s. 16: Τὰς τῶν ἱερῶν ἀποστόλων διαδοχὰς σὺν καὶ τοῖς ἀπὸ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν καὶ εἰς ἡμᾶς διηनुσμένοις χρόνοις, ὅσα τε καὶ πηλίκᾳ πραγματευθῆναι κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν λέγεται, καὶ ὅσοι ταύτης διαπρεπῶς ἐν ταῖς μάλιστα ἐπισημοτάταις παροικίαις ἠγήσαντό τε καὶ προέστησαν, ὅσοι τε κατὰ γενεὰν ἐκάστην ἀγράφως ἢ καὶ διὰ συγγραμμάτων τὸν θεῖον ἐπρέσβευσαν λόγον, τίνες τε καὶ ὅσοι καὶ ὀπηνίκα νεωτεροποιίας ἰμέρω πλάνης εἰς ἔσχατον ἐλάσαντες, ψευδωνύμου γνώσεως εἰσηγητὰς ἑαυτοὺς ἀνακεκηρύχασιν, ἀφειδῶς οἷα λύκοι βαρεῖς τὴν Χριστοῦ ποίμνην ἐπεντρίβοντες. πρὸς ἐπὶ τούτοις καὶ τὰ παραυτίκα τῆς κατὰ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐπιβουλῆς τὸ πᾶν Ἰουδαίων ἔθνος περιελθόντα, ὅσα τε αὖ καὶ ὅποια καθ' οἷους τε χρόνους πρὸς τῶν ἐθνῶν ὁ θεῖος πεπολέμηται λόγος, καὶ πηλίκᾳ κατὰ καιροὺς τὸν δι' αἵματος καὶ βασάνων ὑπὲρ αὐτοῦ διεξῆλθον ἀγῶνα, τὰ τ' ἐπὶ τούτοις καὶ καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς μαρτύρια καὶ τὴν ἐπὶ πᾶσιν ἴλεω καὶ εὐμενῇ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀντίληψιν γραφῇ παραδοῦναι προηρημένους, οὐδ' ἄλλοθεν ἢ ἀπὸ πρώτης ἄρξομαι τῆς κατὰ.

¹⁵ Eusebius Caesariensis, HE I 1, 8, [w:] Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościoła*, tłum. A. Caba, s. 18: Kto bowiem chce pisać dzieje nauki kościelnej, musi zacząć przede wszystkim od ekonomii samego Chrystusa, ponieważ z Niego wywodziśmy nasze zaszczytne imię, od ekonomii, która zawiera w sobie więcej boskości, niż się wydaje wielu ludziom (καὶ γὰρ τὸν γραφῇ μέλλοντα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ὑφηγήσεως παραδώσειν τὴν ἱστορίαν, ἄνωθεν ἐκ πρώτης τῆς κατ' αὐτὸν τὸν Χριστόν, ὅτι περ ἐξ αὐτοῦ καὶ τῆς προσωνυμίας ἡξιώθημεν, θειοτέρας ἢ κατὰ τὸ δοκοῦν τοῖς πολλοῖς οἰκονομίας ἀναγκαῖον ἂν εἶη κατάρξασθαι.).

¹⁶ Eusebius Caesariensis, HE I 1, 5, [w:] Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościoła*, tłum. A. Caba, s. 18.

¹⁷ A. Davids, *The Era of the Apostles According to Eusebius' History of the Church*, [w:] *The Apostolic Age in Patristic Age*, red. A. Hilhorst, Boston 2004, s. 194.

a w końcu ostateczne zwycięstwo Chrystusa w czasach współczesnych Euzebiuszowi¹⁸. *Historie kościelne*, które stanowią podstawę źródłową mojej pracy, choć wzorowane były na dziele Euzebiusza, odróżniają się od niego właśnie zagadnieniami, na które autorzy kładli szczególny nacisk. Różnice te nie są wielkie, niemniej jednak zauważalne. Wynikały one głównie z chronologicznego zakresu owych prac. Kontynuatorzy Euzebiusza nie wracali bowiem do najwcześniejszego okresu istnienia religii chrześcijańskiej. Takie zagadnienia jak losy narodu żydowskiego interesowały ich więc w znacznie mniejszym stopniu niż było to w przypadku Euzebiusza. Zwracali za to uwagę na problemy, które w czasach historyka z Cezarei jeszcze nie istniały lub nie miały dużego wpływu na funkcjonowanie wspólnoty chrześcijańskiej. Jednym z takich zagadnień był monastycyzm. Historia jego rozwoju i sposób w jaki mnisi oddziaływali na społeczeństwo, państwo i Kościół nie był tematem podejmowanym przez Euzebiusza – w jego czasach ruch ten stawiał dopiero pierwsze kroki. Z tego też powodu nie brałam w swoich badaniach pod uwagę dzieła Euzebiusza, mimo że należy do gatunku *Historii kościelnych*.

Choć informacje na temat monastycyzmu znajdziemy u wszystkich kontynuatorów Euzebiusza, to należy zwrócić uwagę na fakt, iż pomiędzy poszczególnymi *Historiami kościelnymi* istnieją oczywiście pewne różnice. Ewagriusz przykładowo opisywał czasy zdecydowanie późniejsze niż pozostali historycy, a Filostorgiusz pisał z punktu widzenia członka społeczności uznawanej powszechnie za heretycką. Pochodzenie z różnych części ówczesnego cesarstwa rzutowało na obszar geograficznych zainteresowań danego historyka. Podobnie jak sympatie osobiste i polityczne poszczególnych autorów miały wpływ na sposób przedstawiania przez nich niektórych wydarzeń i postaci. Można jednakże wyróżnić pewne cechy, które łączą wszystkie wspomniane *Historie kościelne*. Po pierwsze niezwykle ważnym elementem *Historii Kościoła* była jej ciągłość. Autorzy opisujący dzieje wspólnoty chrześcijańskiej, podobnie jak inni twórcy dzieł historiograficznych, przystępowali do pracy z jakąś wizją wydarzeń i czynów, które mieli opisywać¹⁹. Konsekwencją takiego podejścia było częste podkreślanie następstwa jednego biskupa po drugim oraz pochodzenia całej kościelnej hierarchii od apostołów. Kolejną wspólną cechą wszystkich *Historii kościelnych* był nacisk, jaki ich autorzy kładli na sprawę walki chrześcijan z przeciwnikami ich wiary, czyli heretykami i poganami. Kwestia ta jest szczególnie widoczna w przypadku Ewagriusza, który czuł się w obowiązku poruszyć temat walki z wierzeniami pogańskimi mimo, że w jego

¹⁸ T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, s. 129.

¹⁹ S. Bralewski, *Memorabilia w Historia Kościelnych Socratesa i Sozomenusa – kilka uwag*, „Przegląd nauk historycznych” 9 (2010) nr 2, s. 5.

czasach zostały one praktycznie zepchnięte na margines problemów społecznych. Stąd też fragment jego tekstu poświęcony temu zagadnieniu wydaje się być ubogi i stereotypowy w porównaniu do reszty dzieła²⁰. Ewagriusz porusza temat chrześcijańsko-pogańskiego konfliktu ze względu na jego ważną rolę we wcześniejszych *Historiach Kościoła*. Z kolei skupianie się na temacie herezji prowadziło do skrupulatnego opisywania przebiegu soborów i synodów oraz relacjonowania ich postanowień. Wszyscy historycy Kościoła opisują także (w mniejszym lub większym stopniu) cudowne wydarzenia i klęski żywiołowe, traktując je jako przejaw działania Bożej mocy. Zjawiska owe historycy interpretowali jako zesłaną przez Boga karę za grzechy lub dowód jego szczególnej łaski²¹. Właśnie w kontekście cudów bardzo często przedstawiane są postacie mnichów. Kolejną cechą tego gatunku literackiego jest powiązanie historii Kościoła z aktualnie się rozgrywającą historią polityczną²². Stąd też większość owych dzieł dzieli się na księgi zgodnie z czasem panowania poszczególnych cesarzy. Najdalej w łączeniu historii Kościoła z wydarzeniami politycznymi poszedł Ewagriusz. Podejmowanie tematów, które były niejednokrotnie bardzo trudne i drażliwe dla ówczesnego chrześcijańskiego społeczeństwa nie było proste, szczególnie jeśli chodzi o zagadnienia teologiczne. Z tego też powodu cechą charakterystyczną wszystkich *Historii kościelnych* był dość ograniczony komentarz teologiczny ich twórców. Woleli oni poprzestać na cytowaniu dokumentów i opisywaniu działań podjętych przez konkretnych duchownych niż wyrażać własną opinię²³. Bardzo ważne miejsce w *Historiach kościelnych* mają ludzie, którzy stanowili przykład chrześcijańskiego życia. U Euzebiusza byli to męczennicy, natomiast w późniejszych dziełach tego rodzaju miejsce to przypada mnichom.

Historie kościelne są więc oddzielnym gatunkiem literackim, stworzonym przez Euzebiusza z Cezarei, a ich tematem są dzieje wspólnoty chrześcijańskiej przedstawione w powiązaniu z wydarzeniami politycznymi w cesarstwie rzymskim. Znaczące miejsce wśród różnorodnych zagadnień poruszanych przez ich autorów zajmował monastycyzm.

²⁰ E. Wipszycka, *Wstęp*, [w:] Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1990, s. LXXXII.

²¹ Zob. P. Janiszewski, *Żywioły w służbie propagandy, czyli po czyjej stronie stoi Bóg. Studium klęsk i rzadkich fenomenów przyrodniczych u historyków Kościoła w V i VI wieku* [w:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 3, red. T. Derda, E. Wipszycka, Kraków 2000, s. 11-191.

²² O powiązaniach Kościoła z państwem por. K. Aland, *Relation between Church and State In Early Times. A reinterpretation*, "Journal of Theological Studies" 19 (1968), s. 115-127; M. Humphries, *Early Christianity*, Londyn 2006 (szczególnie rozdział szósty: *Confronting Babylon: early Christianity and the Roman empire*, s. 186 - 224).

²³ E. Wipszycka, *Wstęp*, [w:] Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, s. LXXXII.

1.2 Zakres chronologiczny i geograficzny oraz źródła wybranych Historii Kościoła.

Monastycyzm, jak każde zjawisko historyczne, rozwijał się i zmieniał wraz z upływem czasu. Niezwykle ważna jest więc sprawa chronologicznego zakresu danej *Historii kościelnej*. Niemniej istotny jest geograficzny obszar, którym zainteresowany był dany autor. Można dostrzec różnice pomiędzy formami życia mnichów w różnych częściach cesarstwa, nawet jeśli żyli oni w tym samym czasie. Monastycyzm nie był bowiem zjawiskiem jednolitym, ale jego charakter zmieniał się w zależności od miejsca, w którym istniał. Zauważalny jest przykładowo rozdzźwięk pomiędzy podejściem do najsurowszych przejawów ascezy, jaki zachodził pomiędzy mnichami z Syrii i Egiptu. Horyzont geograficznych zainteresowań danego historyka mógł mieć więc wpływ na stworzony przez niego obraz mnichów. Podobnie sprawa wygląda z wykorzystywanymi przez autora źródłami, które mogły bezpośrednio oddziaływać na poglądy historyków Kościoła.

Zdecydowana większość *Historii kościelnych*, na które powoływać się będę w mojej pracy, powstała w pierwszej połowie piątego wieku. Jedynym autorem piszącym w wieku szóstym był Ewagriusz Scholastyk. Niestety podanie dokładnego czasu powstania wspomnianych dzieł nie jest możliwe. Możemy jedynie w przybliżeniu ustalić datę rozpoczęcia lub zakończenia prac przez danego autora. Spośród wspomnianych twórców najwcześniej działalność pisarską rozpoczął Rufin z Akwilei. Jego dzieło powstało, o czym wspomina sam autor, na prośbę biskupa Mediolanu, w trakcie oblężenia tego miasta przez Gotów pod wodzą Alaryka²⁴, a więc w latach 402 – 403, jako tłumaczenie *Historii Kościoła* Euzebiusza z Cezarei²⁵, do którego Rufin dołączył dwie księgi opisujące dzieje Kościoła do śmierci Teodozjusza II. To właśnie one zawierają bardzo wiele odniesień do monastycyzmu. Zdecydowanie trudniej jest ustalić dokładny czas powstania *Historii kościelnej* Filostorgiusza. Wiadomo na pewno, że powstała ona po roku 425, gdyż podane w niej informacje kończą się na intronizacji cesarza Walentyniana III. Czasami przyjmuje się, że praca ta powstała przed 439 rokiem, ponieważ wtedy rozpoczął pisanie swojego dzieła Sokrates, który korzystał z Filostorgiusza. Jako datę zakończenia pracy nad *Historią Kościoła* podaje się również rok

²⁴ P.R. Amidon, *Introduction* [w:] *The Church History of Rufinus of Aquileia. Books 10 and 11*, Nowy Jork 1997, s. X.

²⁵ M. Humphries, *Rufinus's Eusebius: Translation, Continuation, and Edition in the Latin Ecclesiastical History*, "Journal of Early Christian Studies" 16 (2008), s.143-164.

433, gdyż Filostorgiusz nie wspomina pożaru Konstantynopola, który miał wtedy miejsce²⁶. Sokrates natomiast z całą pewnością rozpoczął pisanie swojej *Historii kościelnej* po roku 439, ponieważ jest to najpóźniejsza wspomniana w niej data. Kłopotliwa jest jednakże kwestia czasu, w którym ukończył on swoją pracę. Można jednak przyjąć, że miało to miejsce przed rokiem 443. Wtedy bowiem wygnana została z Konstantynopola do Jerozolimy cesarzowa Eudoksja, o którym to wydarzeniu Sokrates już nie wspomina. Inną ewentualną datą zakończenia prac nad *Historią kościelną* jest rok 446, czyli śmierć patriarchy Konstantynopola Proklosa, o którym Sokrates pisał jak o urzędującym biskupie²⁷. Sozomen, korzystający obficie z dzieła Sokratesa, z całą pewnością rozpoczął pisanie swojego dzieła po roku 439. Przerwać prace nad nim musiał natomiast w roku 450, kiedy to zmarł cesarz Teodozjusz II, któremu Sozomen zadedykował swoją *Historię kościelną*²⁸. Dokładnej daty rozpoczęcia pracy nie można również ustalić w przypadku *Historii kościelnej* Teodoreta z Cyru²⁹. Pewne jest jedynie, że musiało to być po roku 444. Wtedy bowiem ukończył on *Historia religiosa*, do którego kilkakrotnie się odwoływał opisując dzieje Kościoła. Mniej wątpliwości budzi data zakończenia pracy nad tą pozycją. Ze względu na to, że cesarz Teodozjusz II występuje u autora przez cały czas jako aktualnie panujący władca, przyjmując można, że 28 VII 450 roku *Historia kościelna* była już ukończona³⁰. O pracy Ewagriusza powiedzieć możemy jedynie, że powstała ona z całą pewnością po roku 594, gdyż to właśnie do tego momentu sięga jego narracja³¹.

Jak widać nie zawsze można podać dokładnie, w jakim czasie powstawały dane *Historie kościelne*. Zagadnienie to nie jest jednak najistotniejsze, jeśli chodzi o obraz mnichów, stworzony przez ich autorów. Zdecydowanie ważniejsze zagadnienie stanowią zakres chronologiczny i geograficzny poszczególnych *Historii kościelnych*, ponieważ to one decydowały o tym jakie postaci (i wydarzenia) związane z monastycyzmem były opisywane przez Rufina, Sokratesa, Sozomena, Filostorgiusza, Teodoreta czy Ewagriusza. W przypadku Rufina interesować mnie będą jedynie dwie ostatnie księgi, które napisał samodzielnie.

²⁶ P. Janiszewski, *Filostorgiusz*, [w:] *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu. Źródłoznawstwo czasów późnego antyku*, t. III, pod red. E. Wipszyckiej, Warszawa 1999, s. 100.

²⁷ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 40-41, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1972, GSC 1: 389, 17 - 390, 23. (dalej skrót HE). P. Janiszewski, *Socrates Scholastyk*, [w:] *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, s. 105.

²⁸ Z. Zieliński, *Wstęp*, [w:] Sozomen, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1980, s. 7.

²⁹ Zob. B. Crock, *Dating Theodoret's Church History and Commentary on the Psalms*, "Byzantion" 54 (1984), s. 59-74.

³⁰ P. Janiszewski, *Teodoret z Cyru*, [w:] *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, s. 109.

³¹ E. Wipszycka, *Wstęp*, [w:] Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, s. LXXX.

Obejmują one lata 324-395. Pierwsza z nich zaczyna się od opisu genezy herezji ariańskiej. Przedstawia ona czasy Konstantyna Wielkiego i jego synów aż do końca panowania Juliana Apostaty (324 – 363). Księga druga rozpoczyna się panowaniem Jowiana, a kończy śmiercią cesarza Teodozjusza I (363-395). Filostorgiusz najprawdopodobniej przedstawił dzieje Kościoła od roku 300 do 425. Chronologia ta nie jest jednakże pewna ponieważ praca tego historyka nie zachowała się w całości. Sokrates natomiast rozpoczynając swoją narrację stwierdził, że opisywać będzie okres dziejów od momentu zrzeczenia się przez Dioklecjana i Maksymiliana godności cesarskich, czyli od roku 305³². Data końcowa odnosi się natomiast do XVII konsulatu Teodozjusza. W ostatnim rozdziale swojej *Historii kościelnej* Sokrates informuje, iż *całość złożona z siedmiu ksiąg obejmuje okres stu czterdziestu lat. Poczynając od pierwszego roku dwieście siedemdziesiątej pierwszej olimpiady, w którym to roku Konstantyn obwołany został cesarzem, a kończąc na drugim roku olimpiady trzysta piątej, na który przypada siedemnasty z rzędu konsulat cesarza Teodozjusza*³³. Dzieło Sokratesa jest więc kontynuacją twórczości Euzebiusza, o czym autor pisze we wstępie: *Euzebiusz syn Pamfila, autor Historii kościelnej obejmującej pełną liczbę dziesięciu ksiąg, skończył swe dzieło na czasach cesarza Konstantyna, kiedy to ustało prześladowanie chrześcijan, którego sprawcą był Dioklecjan. (...) Ja natomiast, ponieważ zamierzam opisać dzieje Kościoła od tamtej epoki aż do wypadków współczesnych, rozpocznę swe dzieło od opisu tych wydarzeń, na których mój poprzednik poprzestał. (...) A ponieważ z pożytkiem dla mego zadania będzie wspomnieć, w jaki sposób cesarz Konstantyn przeszedł na wiarę chrześcijańską, niech mi będzie wolno w miarę możliwości trochę na ten temat powiedzieć i od tego mniej więcej momentu zacząć swe dzieło*³⁴. Historię kościelną Sokrates zadedykował niejakiemu Teodorowi, o czym poinformował trzykrotnie³⁵. Rozpoczynając księgę szóstą historyk stwierdził: *Twoje polecenie, o święty sługo Boży, Teodorze, pracowicie spełniłem w pięciu poprzednich księgach, gdzie w miarę swych możliwości opisałem dzieje Kościoła poczynając od czasów Konstantyna. Zechciej przyjąć do wiadomości, że nie zabiegałem tu o efektywność wysłownia, bo zdawałem sobie sprawę z tego, że jeślibym się starał o stylistyczne upiększenia, to może i chybiłbym celu, jaki mi przyświecał*³⁶. Wcześniej poinformował również, że to m.in. ze względu na osobę Teodora zreagował ponownie pierwszą księgę swojego dzieła umieszczając w niej akt złożenia z urzędu Ariusza oraz listy cesarskie.

³² Socrates, HE I 2, GCS 1:1,17-20.

³³ Tamże VII 48, GCS 1:395, 12-17, tłum. S. Kazikowski.

³⁴ Tamże wstęp do księgi I, GCS 1:1, 4-17, tłum. S. Kazikowski.

³⁵ Tamże II 1, GCS 1: 92, 23-27; HE VI 1, GCS 1: 310, 4-6; HE VII 48, GCS 1: 395, 8-11.

³⁶ Tamże VI 1, GCS 1: 310, 4-9, tłum. S. Kazikowski.

Sokrates tłumaczy swoje postępowanie następująco: *Skoro jednakże dla ciebie, święty mężu Boży, Teodorze, i to również trzeba było zrobić, tak, żebyś dokładnie znał treść listów cesarskich czy też szczegóły ogłoszonych przez biskupów na różnych synodach stopniowych zmian symbolu wiary, przeto wszystko co konieczne, zamieściłem dodatkowo w tym późniejszym wydaniu*³⁷.

Sozomen informację na temat ram chronologicznych swojego dzieła zamieścił w skierowanej do cesarza Teodozjusza dedykacji. Historyk stwierdza, że jego praca *obejmuje okres od trzeciego konsulatu cesarów Kryspusa i Konstantyna aż do siedemnastego konsulatu Twojego*³⁸. Jest to więc okres stu piętnastu lat - od roku 324 do 439 - ujęty w dziewięciu księgach.

Teodoret z Cyru wspominał, na początku swojej pracy, że rozpocznie opisywanie historii Kościoła w miejscu, w którym Euzebiusz z Palestyny zakończył własne dzieło³⁹. Dokładniejszą informację o przyjętych przez siebie ramach chronologicznych biskup Cyru podał na końcu dzieła. Jego narracja objęła okres 105 lat – od momentu powstania herezji ariańskiej do śmierci biskupa Mopsuestii Teodora i biskupa Antiochii Teodota⁴⁰. *Historia kościelna* Teodoreta z Cyru obejmuje więc lata 324-428.

Jak już zaznaczyłam wyżej, ostatnim chronologicznie historykiem był Ewagriusz Scholastyk. W swoim dziele nie nawiązuje on bezpośrednio do Euzebiusza z Cezarei, ale do jego kontynuatorów – Sokratesa, Sozomena i Teodoreta. Sam autor zaznacza, iż zacznie opisywać historię Kościoła od miejsca, w którym wyżej wspomniani pisarze się z nią rozstali⁴¹. Dzieło Ewagriusza obejmuje więc okres czasu od roku 428 do przełomu lat 593 i 594.

Prace historyków kościelnych odbiegają od siebie także w kwestii geograficznego horyzontu zainteresowań ich twórców. Na ogół autorzy ci wykazywali większe zainteresowanie dla bliższych sobie obszarów, co bardzo często było związane

³⁷Socrates HE II 1, GCS 1: 92, 23-27, tłum. S. Kazikowski.

³⁸Sozomenus *Historia ecclesiastica*, Hermiasza Sozomena z Salaminy słowo wstępne do cesarza Teodozjusza oraz omówienie treści *Historii Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1990, GCS 4, 4, 26-27.

³⁹Theodoretus, *Historia ecclesiastica* I, Prolog, [w:] P. Schaff, *Nicene and post-nicene Church fathers*. Series II, Vol III, tłum. J. Blomfield, Nowy Jork 1892, s. 71, GCS 5: 4,17-21.

⁴⁰Theodoretus, HE V 39, GCS 5: 348, 10-12.

⁴¹Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, Wstęp, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1990, J. Bidez, L. Parmentier 6, 4-5: "Arxomai dš, tÁj qe...aj 'goumšnhj `ropÁj, Óqen of lelegmšnoi moi t¼n fstor...an épšlipon.

z pochodzeniem lub miejscem stałego pobytu danego historyka. Oczywiście nie zawsze było to regułą. Rufin, mimo że pochodził z zachodniej części cesarstwa, w swojej *Historii Kościoła* skupił się przede wszystkim na mnichach z Egiptu, a zamieszkały w Konstantynopolu Filostorgiusz przywołuje postać Jakuba, mnicha i biskupa z Nisibis. Sozomen i Sokrates, mimo że prezentowali konstantynopolitański punkt widzenia na sprawy kościelne, przekazali wiele cennych informacji na temat ascetów z innych części chrześcijańskiego świata. Dużo miejsca w swych relacjach poświęcili na przykład monastycyzmowi egipskiemu. Informacje przekazane przez Sozomena na temat życia mnichów są jednakże bardziej obfite w szczegóły. Historyk ten zdecydowanie dokładniej od Sokratesa relacjonuje także działalność mnichów z terenów Syrii i Palestyny. Jest on również jedynym autorem, którego horyzont geograficzny (w odniesieniu do monastycyzmu) obejmuje Persję. To właśnie Sozomen przekazał znaczące informacje o prześladowaniach chrześcijan w Persji za Szapura, które dotknęły także mnichów. Teodoret natomiast jest niezwykle kompetentny w swoich relacjach dotyczących monastycyzmu syryjskiego. Dzieje mnichów z innych części cesarstwa najczęściej pomija on milczeniem lub ogranicza się do kilku krótkich wzmianek – tak właśnie postąpił w przypadku Antoniego Wielkiego. W *Historii kościelnej* Ewagriusza wyraźny prymat mają wydarzenia ze wschodniej części cesarstwa – ze szczególnym uwzględnieniem Antiochii, a także (choć w mniejszym stopniu) Konstantynopola. Niewiele znajdziemy na kartach jego dzieła informacji o Egipcie. Działalność egipskich mnichów Ewagriusz całkowicie pomija. Interesował się on głównie monastycyzmem z terenów Syrii i Palestyny. O mnichach i klasztorach z Konstantynopola wspomina tylko kilkakrotnie⁴².

Informacje, które historycy Kościoła przekazali w swoich dziełach, pochodziły z różnorodnych źródeł⁴³. Znajdziemy wśród nich wszelkiego rodzaju wiadomości utrwalone na piśmie (listy, dokumenty, akta synodów i soborów, itp.). Niejednokrotnie historycy opierali się na przekazach ustnych (odwoływali się do legend, czy relacji naocznych świadków danych wydarzeń) lub odnosili się do własnego doświadczenia. Nie jest moim zamiarem przedstawianie pełnego obrazu podstawy źródłowej wszystkich *Historii*

⁴² E. Wipszycka, *Wstęp*, [w:] Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, s. LXXXIX.

⁴³ Źródła poszczególnych *Historii kościelnych* są dobrze omówione we wstępach do tych dzieł. Zob. L. Parmantier, *Einleitung*, [w:] Theodoret, *Kirchengeschichte*, GCS 5, s. LXXIII-XCVIII; J. Bidez, *Einleitung*, [w:] Philostorgius, *Kirchengeschichte*, Berlin 1981, s. CXXXIV-CXL; J. Bidez, *Einleitung*, [w:] Sozomenus, *Kirchengeschichte*, GCS 4, s. XLIV – LXIV; G.H. Hansen, *Einleitung*, [w:] Sokrates, *Kirchengeschichte*, GCS 1, s. XLIII – LV.

kościelnych. Celem tego podrozdziału będzie jedynie wskazanie skąd autorzy tych dzieł czerpali wiedzę na temat środowisk monastycznych.

Wspominając mnichów historycy kościelni niezwykle często powoływali się na źródła ustne. Niestety do wyjątków można zaliczyć te przypadki, kiedy wyjaśniali kto im przekazał daną informację. Nie oznacza to jednak, że relacje oparte na takich podstawach są mniej wiarygodne. W ówczesnym cesarstwie wiele informacji przekazywano właśnie drogą ustną. W środowisku monastycznym niejednokrotnie wiedzę o dokonaniach danego mnicha przekazywano sobie jedynie w ten sposób. Najczęściej o działalności danego Starca opowiadali jego uczniowie. Sam Sozomen zaznaczał zresztą, iż egipscy mnisi *przywiązują wielką wagę do tego, by utrwać w pamięci cnoty dawniejszych ascetów, przekazując je wiernie z ust do ust, z pokolenia na pokolenie*⁴⁴. Stąd też historycy Kościoła wielokrotnie zaczynają swoje opowieści o mnichach od zwrotów typu *jak powiadają*⁴⁵, *jak wieść niesie*⁴⁶, *jak słyszałem*⁴⁷. Najczęściej tego typu odwołania do informacji zasłyszanych pojawiają się u Sozomena. Wiele jest ich także u Teodoret, choć w wypadku biskupa Cyru źródła owych wiadomości są częściej wyjawiane. Jeśli chodzi o świadków, z których opisów korzysta Teodoret, to najczęściej byli to uczniowie przedstawianych ascetów. W *Historia religiosa*⁴⁸ pojawia się przykładowo opis ascety Zebinasa i jego ucznia Polichroniusza. Teodoret osobiście znał tylko tego drugiego mnicha i od niego czerpał wiadomości o Zebinasie⁴⁹. Podobnie informacje o mnichu Publiusz biskup Cyru czerpał *częściowo ze słyszenia, częściowo zaś stąd, że widząc jego uczniów w nich rozpoznawał nauczyciela (...)*⁵⁰. Życie kolejnego nieznanego sobie mnicha, Juliana, opisał dzięki wiadomościom zaczerpniętym od

⁴⁴ Sozomenus, HE I 14, GSC 4: 30, 23-26. (...) ἡ μάλιστα τοῖς κατ Αἴγυπτον μοναχοῖς ἠκρίβωται, περὶ πολλοῦ ποιουμένοις διαδοχὴ παραδόσεως ἀγραφον επιμελῶς ἀπομνημονεύειν τὰς τῶν παλαιότερων ἀσκητῶν ἀρετάς. (tłum. S. Kazikowski).

⁴⁵ Socrates, HE IV 23, GSC 1: 250, 20: (lŕgetai to...nun 'Ammon...); Sozomenus HE III 14, GSC 4:123,17; HE VI 30, GCS 4: 30, 19 (lŕgetai de...); HE VI 31 GSC 4: 30, 7 (lŕgetai de...); HE VII 28, GSC 4: 5 (lŕgetai de...).

⁴⁶ Sozomenus, HE I 14, GCS 4: 30, 4-5; (Ὅν δὲ ἰδὼν).

⁴⁷ Tamże VI 34, GSC 4: 290, 21-22.

⁴⁸ Z dzieła tego korzystam wielokrotnie mimo, że nie należy ono do gatunku *Historii kościelnych*. Teodoret jednakże prezentuje w nim swoje poglądy na temat monastyzmu, a obraz mnichów przedstawiony w tym dziele jest bardziej szczegółowy niż w *Historii kościelnej*. Ponadto biskup Cyru wielokrotnie odwołuje się w *Historii Kościoła* do *Historia religiosa*.

⁴⁹ Theodoretus, HR XXIV, 3: *Ja sam, choć nigdy go nie widziałem, ponieważ doszedł do mety swego życia, zanim tu przybyłem, w tym wielkim Polichroniuszu widzę filozofię boskiego Zebinasa, jako że odcisk woskowy nie oddaje tak wiernie kształtu sygnetu jak Polichroniusz odtwarza cechy właściwe Zebinasowi.* (tłum. K. Augustyniak)

⁵⁰ Theodoretus, HR V 10.

jego ucznia Akacjusza⁵¹, który dostarczył mu także informacji na temat życia jeszcze jednego ascety, Euzebiusza⁵². Część swoich bohaterów Teodoret opisuje również na podstawie relacji swojej matki⁵³. O uczniu danego mnicha, jako źródle informacji, wspomina także Sokrates. Przytaczając informacje o życiu mnicha Eutychiana historyk ten na samym początku zaznacza: *A kto jest źródłem informacji na jego temat, powiem sumiennie i nie będę się z tym krył, choć może się komu narażę. Był to niejaki Auksanon, prezbiter Kościoła nowacjan, starzec sędziwy (...)*⁵⁴. Z dalszej części owego rozdziału dowiadujemy się, że Auksanon był uczniem Eutychiana⁵⁵. Odniesienie do informacji zasłyszanych odnajdziemy również u Ewagriusza. Opisując życie Symeona Słupnika stwierdza on, że znana jest mu opowieść o tym pustelniku, którą pominęli jego biografowie. Miała ona żyć jedynie w pamięci egipskich mnichów, od których Ewagriusz, jak sam pisze, otrzymał ustny przekaz⁵⁶.

Część informacji przekazanych przez historyków pochodzi z osobistego doświadczenia. Kwestię tę porusza Teodoret już we wstępie do *Historia religiosa*, twierdząc, iż pewne fakty, o których będę mówił, widziałem na własne oczy⁵⁷. To, że Teodoret część z opisywanych ascetów znał osobiście, czyni jego relację bardziej wiarygodną. Autor bardzo często używa zwrotów typu: *miałem szczęście często z nim przebywać*⁵⁸, *sam na oczy widziałem to niezwykle zjawisko*⁵⁹, czy: *mówię tak nie tylko na podstawie tego, czemu dałem wiarę, ale także opierając się na własnym doświadczeniu, gdyż odwiedzałem tego męża i często cieszyłem się jego świętym towarzystwem*⁶⁰. Do osobistego doświadczenia odwołuje się również Sozomen opisując Zenona, który z czasem został biskupem Majumy⁶¹. Podobnie czyni Ewagriusz, który przedstawia wygląd relikwii Symeona Słupnika oraz opisuje świątynię

⁵¹ Biskup Beroi, żył w latach ok. 322-437. Bardzo ważny dla monastycyzmu syryjskiego.

⁵² Theodoretus, HR IV 7.

⁵³ Osobiście znała ona Piotra, Macedoniusza i Afraata.

⁵⁴ Sokrates, HE I 13, GCS 1: 44,24-45,2: *τίς τε ὁ περὶ τούτου διηγησάμενος, ἐρώ μετὰ ακριβείας και οὐκ ἀποκρύψομαι, καν δόξω τισὶν ἀπεχ&άνεσ&αι. Αὐξάνων τις της Ναυατιανῶν ἐκκλησίας πρεσβύτερος μακροβιότατος γέγονεν*, (tłum. S. Kazikowski).

⁵⁵ Sokrates, HE I 13, GSC 45, 14-15: *συνήν δε αὐτῷ και ὁ μακροβιότατος Αὐξάνων, νέος ὢν πάνυ και τα του μοναχικοῦ βίου υπ'αὐτῷ παιδευόμενος*. (tłum. S. Kazikowski: *Był tam z nim razem również i ów długowieczny Auksanon, wtedy bardzo młody jeszcze, i uczył się od pustelnika życia monastycznego*).

⁵⁶ Evagrius Scholasticus, HE I 13, J. Bidez, L. Parmentier 21, 16-21.

⁵⁷ Theodoretus, HR Prolog, 11.

⁵⁸ Tamże XX, 3: *Ἀποφῃττειν γῆρ μοι τῷ4n qŶran ἡκῆσθε*.

⁵⁹ Tamże XXVIII, 1: (...) *καὶ αὐτὸς τοῦ ἡγεμονίου τοῦ παραδῶντος qαŶmatoj*.

⁶⁰ Tamże XXII, 1: (...) *καὶ τὸ αὐτὸ ἰσχυρὸν οὐκ ἐκὼς μὲν περὶ τὸν κατὰ τὸν ἡγεμονίου γῆρ τὸν ἡγεμονίου, καὶ πολλῶν τῶν ἡγεμονίου αὐτὸς ἡγεμονίου suuous^aj*.

⁶¹ Sozomenus, HE VII 28, GCS 4: 344, 27-28: *φασὶ γοῦν αὐτόν, μάλλον δὲ και ἡμεῖς τε&εάμεθα (...)* (Powiadają więc o nim, a co więcej, ja sam byłem naocznym świadkiem). tłum. S. Kazikowski.

postawioną na miejscu jego ascezy, odwołując się do swoich wspomnień⁶². Postać Symeona Młodszego także opisuje na podstawie własnego doświadczenia – utrzymywał z tym mnichem bliski kontakt⁶³. Osobiste relacje z mnichami miał również Rufin. Wymienia on nawet z imienia tych ascetów egipskich, których miał okazję poznać⁶⁴. Wspominając uczniów Antoniego w Egipcie Rufin informuje, że przekazuje wieści o tym co sam widział i w czym brał udział⁶⁵. Również w przypadku opisu Dydyma Rufin wspomina, iż znał go osobiście – był jego uczniem⁶⁶.

Historycy kościoła pisząc o mnichach odwołują się także do źródeł pisemnych. Sokrates z całą pewnością znał napisany przez Atanazego *Żywot Świętego Antoniego*, do którego odwołuje się dwukrotnie. Za pierwszym razem stwierdza, iż nie musi mówić o życiu i cnotach tego ascety ponieważ uprzedził go Atanazy, biskup Aleksandrii, który opublikował księgę poświęconą życiu Antoniego⁶⁷. Po raz drugi o dziele Atanazego wspomina informując, iż *współczesny Ammonowi Antoni — jak to opowiada w jego żywocie biskup Aleksandrii, Atanazy — widział, jak po śmierci pustelnika aniołowie unosili jego duszę do nieba*⁶⁸. Sozomen i Teodoret nie odwołują się bezpośrednio do dzieła Atanazego opisując Antoniego, ale z całą pewnością znali twórczość biskupa Aleksandrii – napisana przez niego biografia cieszyła się bowiem wielkim powodzeniem⁶⁹.

Sokrates, opisując mnichów, powołuje się także na dzieła Ewagriusza z Pontu, cytując duże ich fragmenty. Historyk wymienia tytuły napisanych przez niego prac, podkreślając ich duże znaczenie: *Jest on również autorem bardzo ważnych księzek. Z tych jedna nosi tytuł „Mnich, czyli o wiedzy praktycznej”, druga — „Gnostyk, czyli do tego, co uznany został za godnego wiedzy”. Książka ta ma pięćdziesiąt rozdziałów. (...) Opracował ponadto sześćset kwestii związanych z wiedzą uprzednią, a wreszcie dwa zbiory wierszy: jeden poświęcony mnichom żyjącym we wspólnocie zakonnej albo w zgromadzeniach, drugi zaś — dziewicy. Jak godne podziwu są te dzieła, przekonają się ci, co je przeczytają. Nie od rzeczy będzie, jak sądzę, załączyć do tych wiadomości coś niecoś z jego relacji dotyczących*

⁶² Evagrius Scholasticus, HE I 13, J. Bidez, L. Parmentier 23, 12; HE I 14, J. Bidez, L. Parmentier 23, 31.

⁶³ Tamże VI 23, J. Bidez, L. Parmentier 238, 29 – 240, 10.

⁶⁴ Rufin, HE XI 8, GSC 6: 1013, 21 – 1014, 9.

⁶⁵ Tamże, XI 4, GSC 6: 1005, 2-4.

⁶⁶ Tamże, XI 7, GSC 6: 1013, 10 -14.

⁶⁷ Sokrates, HE I 21, GCS 1: 66, 5-7.

⁶⁸ Tamże IV 23, GCS 1: 250, 10-12, (tłum. S. Kazikowski).

⁶⁹ Por. E. Wipszycka, *Wstęp*, [w:] *Święty Antoni. Żywot. Pisma ascetyczne*, tłum. E. Dąbrowska, A. Ziółkowski, M. Borkowska, S. Kazikowski, S. Kalinkowski, Z. Brzostowska, Kraków 2005, s. 69-70.

mnichów⁷⁰. O Ewagriuszu Pontyjskim i jego dziełach wspominał także Sozomen opisując mnichów ze Sketis. Nie wymienił jednakże tytułów jego dzieł, jak to uczynił Sokrates, a jedynie wspomniał, że *wspaniale wykształcony był to człowiek, pojęcia o tym dostarczą same jego pisma, które po sobie zostawił*⁷¹. Pozostali historycy nie odwołują się do twórczości Ewagriusza z Pontu, choć Ewagriusz Scholastyk wspomina trzykrotnie swojego imiennika⁷², ale nie powołuje się na jego dzieła opisując mnichów.

Innym źródłem pisemnym odnoszącym się do życia mnichów, z którego korzystała część historyków kościelnych, były *Opowiadania dla Lausosa* napisane przez Palladiusza. Bezpośrednie odwołanie do jego dzieła znajdziemy u Sokratesa: *Jeśliby ktoś pragnął poznać ich [czyli mnichów] dzieje, czyny i całą działalność, wypowiedzi, jakie wygłaszali ku pożytkowi słuchaczy, jeśliby pragnął się dowiedzieć, jak to posłuszne im były nawet dzikie zwierzęta, znajdzie do swej dyspozycji specjalną książkę, napisaną przez mnicha Palladiusza, który był uczniem Ewagriusza: a opowiedział wszystko na ich temat szczegółowo i sumiennie. Wspomina w niej również i o niewiastach, które podjęły życie idące w zawody z tym, jakie wiedli wyżej wspomniani mężowie*⁷³. Przytoczony fragment dowodzi dużego uznania jakie żywił Sokrates dla twórczości Palladiusza. Choć bezpośredniego odwołania do tego dzieła nie znajdziemy u Sozomena, to można założyć, że było ono mu znane. Pewien problem sprawić może jedynie relacja Sozomena o Doroteuszu. Szczegóły życia owego mnicha przedstawił także Palladiusz, który był jego uczniem. Pomiedzy relacją Palladiusza i Sozomena istnieje jednakże drobna nieścisłość dotycząca przytoczonego przez obydwoh twórców fragmentu rozmowy, na temat wyniszczającej ciało ascezy, jaką uprawiał Doroteusz. Palladiusz informuje, że to on był rozmówcą, do którego starzec kierował swoje słowa. Sozomen natomiast stwierdził jedynie, iż *podszedł raz ktoś do niego [Doroteusza] w momencie takich umartwień i powiedział: „Dlaczego wyniszczasz aż do tego stopnia swoje ciało?!” A on mu na to: „Dlatego, że ono mnie wyniszcza”*⁷⁴. Różnica ta skłoniła m.in. polskiego tłumacza *Historii kościelnej* Sozomena do zasugerowania, że Sozomen mógł nie znać Palladiusza, a opisując życie Doroteusza korzystał z innego źródła⁷⁵. Nie wykluczam, że dzieje tego mnicha znane były Sozomenowi także z innego, poza *Historią dla Lausosa*,

⁷⁰ Sokrates, HE IV 23, GCS 1: 253, 2-12, (tłum. S. Kazikowski).

⁷¹ Sozomenus, HE VI 30, GSC 4: 285, 10-12. (tłum. S. Kazikowski).

⁷² Evagrius Scholasticus, HE IV 38 (dwukrotnie) J. Bidez, L. Parmentier 187, 12 I 189, 27; HE IV 39 J. Bidez, L. Parmentier 190, 15.

⁷³ Sokrates, HE IV 23, GCS 1: 256, 24 – 257, 2, (tłum. S. Kazikowski).

⁷⁴ Sozomenus, HE VI 29, GSC 4: 279, 20-22, (tłum. S. Kazikowski.).

⁷⁵ Zob. Sozomen, *Historia Kościoła*, s. 418, przypis 151.

źródła. Wydaje mi się jednak, że nie można na tej podstawie stwierdzić, że Sozomen nie znał owego dzieła - pomijając wspomnianą wyżej różnicę, obydwie relacje są do siebie bardzo zbliżone. Nie można wykluczyć, że pozostali historycy również znali dzieła Palladiusza, jednak nie powołują się na nie opisując mnichów.

Sozomen wymienia także bliżej niesprecyzowane żywoty mnichów. Kończąc rozdział, w którym opisuje działalność Ammona i Eutychiana, zaznacza że *jeśli komu zależy na dokładniejszych danych o tych świętych, w większości przypadków pilnie szukając może natrafić na opisane ich żywoty*⁷⁶. Opisując w innym miejscu życie mnicha Apollosa Sozomen wspomina, że informacje na jego temat czerpał z dzieł Tymoteusza, biskupa Aleksandrii, *który bardzo dobrze i szczegółowo opowiedział zarówno o życiu Apollosa, jak i innych wspaniałych, a przede mnie tu wspomnianych mnichów*⁷⁷.

Jak widać baza źródłowa *Historii kościelnych* jest rozbudowana. Kwestia pochodzenia bardzo wielu informacji o mnichach nie została przez historyków wyjaśniona. Niezwykle często używają oni sformułowań, które wskazują na korzystanie z wiadomości przekazywanych ustnie, ale rzadko wyjaśniają od kogo konkretnie one pochodzą. Być może część wiedzy historyków na temat mnichów opiera się o legendy lub zasłyszane gdzieś, niepotwierdzone plotki. Wiarygodność takich informacji jest oczywiście mniejsza, choć pamiętać należy, że we wczesnym okresie istnienia monastycyzmu, to właśnie drogą ustną przekazywano sobie wiedzę na temat dokonań sławnych ascetów. Czasami historycy odwołują się do własnych kontaktów z przedstawicielami środowiska mniszego. Niejednokrotnie również korzystają ze źródeł pisanych, takich jak niezwykle popularny *Żywot Antoniego* czy *Opowiadania dla Lausosa*. Czasami pełna identyfikacja źródła pisanego, na którym oparł się dany historyk nie jest możliwa. Pamiętać jednak należy, że jeśli nawet nie istnieje możliwość zweryfikowania danej informacji lub jest ona bezwzględnie nieprawdziwa, to nadal stanowi element obrazu monastycyzmu, jaki stworzyli historycy.

⁷⁶Sozomenus, HE I 14, GSC 4: 32, 14-15. (tłum. S. Kazikowski).

⁷⁷Tamże VI 29, GSC 4: 1-3. (tłum. S. Kazikowski).

1.3 Historycy Kościoła – życiorysy.

Aby lepiej zrozumieć problematykę, jaką podejmowali dani historycy należy przyjrzeć się ich życiorysom. Osobiste poglądy autora miały wpływ na wybór tematyki, a także na sposób przedstawiania wydarzeń. O ile w przypadku władców na ogół historycy starają się zachować pewną neutralność, to opisując przykładowo heretyków niejednokrotnie wyrażają swoją opinię o nich w sposób jednoznacznie negatywny. Wydarzenia z życia historyków mają także wpływ na kształtowany przez nich obraz mnichów. Część z opisywanych przez siebie ascetów znali oni bowiem osobiście. Czasami mnisi odgrywali niezwykle ważną rolę w życiu wspomnianych autorów.

Rufin

Chronologicznie pierwszym historykiem Kościoła, który poruszył tematykę monastyczną był Turraniusz Rufin z Akwilei⁷⁸. Można spotkać się także z innymi wersjami jego imienia. Hieronim w *Apologii przeciwko Rufinowi* nazywa go Tyrannusem⁷⁹, choć wydaje się, że może być to celowe przekręcenie imienia⁸⁰. Rufin był teologiem, mnichem, kapłanem, tłumaczem dzieł greckich i samodzielnym pisarzem. Jego życiorys jest nam znany dość dobrze, choć niektóre jego aspekty przysparzają trudności. Pewne problemy dotyczą daty jego urodzenia. Prawdopodobnie jednak chodzi o lata dwudzieste IV wieku. Czasami podawany jest rok 345⁸¹. Rufin pochodził z rodziny chrześcijańskiej, studiował w Rzymie, gdzie poznał Hieronima⁸². Na początku lat siedemdziesiątych powrócił do Akwilei, gdzie

⁷⁸Istnieje bogata literatura opisująca życie i działalność Rufina: C.P.H. Bammel, *The last ten years of Rufinus life and the date of his move south from Aquileia*, „Journal of Theological Studies” 18 (1977), s. 372-429; D. Brodka, „Teologia zwycięstwa” cesarzy chrześcijańskich a „Historia ecclesiastica” Rufina z Akwilei, „Meander” 54 (1999), s. 457-464; E.C. Brooks, *The translation techniques of Rufinus of Aquileia (343-411)*, „Studia Patristica” 17 (1981/82), s. 357-364; T. Christensen, *Rufin and the Historia ecclesiastica, lib. VII-IX of Eusebius*, „Studia Theologica” 34 (1980), s. 129-152.

⁷⁹Hieronim, *Apologia przeciw Rufinowi* 1,1, tł. S. Ryznar, Warszawa 1989, s. 21.

⁸⁰Zob. Rufin, *Obrona przed zarzutami Hieronima*, Kraków 2003, s. 6, przypis 10. Wersja Tyranniusz kojarzona może być bezpośrednio z greckim słowem τύραννος, które oznacza m.in. tyrana i despotę (zob. Lampe, dz. cyt., s.1421-1422).

⁸¹Rufin, *Obrona przed zarzutami Hieronima*, s. 6.

⁸²Literatura na temat Hieronima jest przebogata. Poświęcono mu zdecydowanie więcej opracowań niż Rufinowi: Cain, *The Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford 2009; Tenże, *Jerome's Epitaphium Paulae: Hagiography, Pilgrimage, and the Cult of Saint Paula*, „Journal of Early Christian Studies” 2010, s. 105-139; A. Cain, J. Lossel, *Jerome of Stridon. His Life*,

rozpoczął życie mniszę we wspólnocie mieszkającej w domu Chromacjusza⁸³, późniejszego biskupa. Charakter tej wspólnoty pozostaje dość niejasny - monastycyzm zachodni w tym okresie dopiero powstaje. To właśnie w trakcie pobytu u Chromacjusza Rufin został ochrzczony – było to około roku 371⁸⁴. Nie wiadomo, z jakiego powodu zdecydował się odejść z tej wspólnoty. Około roku 373 Rufin opuścił Akwileję i udał się do Egiptu, gdzie pozostał aż do roku 380. W podróży do Egiptu towarzyszyła mu Melania Starsza. Odwiedził m.in. klasztor w Nitrii. Poznał także Dydyma Ślepego, mnicha i komentatora Pisma Świętego, którego uczniem został. Wiadomo również, że odwiedzał mnichów na pustyni egipskiej. W roku 380 Rufin opuścił Egipt i dołączył do Melanii w Jerozolimie. W czasie pobytu w mieście założył klasztor na Górze Oliwnej. Przebywając w nim zajmował się m.in. pomocą dla łacińskich pielgrzymów oraz działalnością charytatywną wśród mieszkańców Jerozolimy. W tym okresie swojego życia Rufin przyjął także święcenia kapłańskie. W Jerozolimie pozostał do 397 roku, kiedy to powrócił na Zachód. Przyczyny opuszczenia Jerozolimy przez Rufina nie są do końca jasne. Być może pewien wpływ na jego decyzję miała konfrontacja pomiędzy Epifaniszem z Salaminy a Janem Jerozolimskim, do której doszło około roku 394. W konflikcie tym Rufin popierał Jana, a po przeciwnej stronie stał Hieronim. Spór pomiędzy dawnymi przyjaciółmi został załagodzony, niemniej pewien dysonans powstał i nie udało się go już całkowicie zlikwidować. Konflikt z Hieronimem stał się od tej pory ważnym elementem życia Rufina. Spór ten zakończyła dopiero śmierć prezentowanego historyka. Choć początki owego antagonizmu sięgają czasu pobytu Rufina z Jerozolimie, to jego kulminacyjny moment przypadał na okres po jego powrocie do Akwilei. Do roku 394

Writings and Legacy, Ashgate 2009; J.N.D. Kelly, *Hieronim: życie, pisma, spory*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa 2003; P. Nehring, *Historia i retoryka w Vita Sancti Pauli Primi Eremitae św. Hieronima*, Acta Universitatis Nicolai Copernici. Historia (1996) s. 107-119; T. Kołosowski, *Święty Hieronim jako duszpasterz*, „Seminare” (2004), s. 453-464; D. Spychała, *Święty Hieronim i św. Augustyn wobec tłumaczeń Biblii i literatury antycznej*, „Saeculum Christianum” (2008), s. 5-13. T. Wnętrzak, *Święty Hieronim - magister puellarum*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historica” (2009), s. 3-35; D. Sochacki, *Hieronim ze Strydonu na progu europejskich strategii tłumaczeniowych*, „Źródła Humanistyki Europejskiej” 2013, s. 121-138; B. Czyżewski, *Orygenesowe elementy egzegezy i nauki w komentarzu "Do Księgi Jonasza" św. Hieronima*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” (2009), s. 139-150; L. Gładyszewski, *Sposoby odkrywania treści Ksiąg Biblijnych według św. Hieronima*, „Teologia Patrystyczna” (2009), s. 31-37; B. Degórski, *Wstęp św. Hieronima do jego przekładu "Kroniki" Eusebius Caesariensis z Cezarei*, „Rocznik Teologii Katolickiej” (2013), s. 141-153; M. Ożóg, *Podróże mnichów i duchownych w świetle pism św. Hieronima*, „Vox Patrum” (2012), s. 453-468; A. Żurek, *W szkole biblijnej św. Hieronima*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” (2004), s. 101-116; M. Szram, *Inspiracje judeohelleńską egzegezą Filona Aleksandryjskiego w pismach św. Hieronima*, „Vox Patrum” (2012), s. 659-665.

⁸³ Zob. M. Sołomieniuk, *Chromacjusz z Akwilei i Zenon z Werony o zmartwychwstaniu*, „Studia Gnesnensia” (2012), s. 45-67.

⁸⁴ *Dictionary of Christian Biography & Literature to End of 6th Century A.D. with an Account of Principal Sects & Heresies*, s. 1424.

kontakty Rufina z Hieronimem były nie tylko poprawne, ale nawet przyjacielskie. Pomiedzy klasztorami, w których mieszkali trwała wymiana, a sam Hieronim zatrzymywał się w na Górze Oliwnej. Początkiem antagonizmów pomiędzy nimi był wspomniany już wyżej konflikt Jana Jerozolimskiego z Epifaniszem z Salaminy, w którym poparli przeciwne strony. Ten etap konfliktu został jednak wyciszony, w czym duży udział mieli papież Innocenty, Augustyn z Hippony i Teofil Aleksandryjski⁸⁵. Po powrocie Rufina do Italii spór rozgorzał jednakże na nowo, a jego bezpośrednią przyczyną była pisarska działalność owego mnicha. Dokonał on bowiem tłumaczenia dzieła Orygenesza *O zasadach*. We wstępie odniósł się do Hieronima i jego twórczości, choć nie wymienił bezpośrednio jego imienia. Wspominał jednakże o translatorskiej działalności Hieronima, który tłumaczył także dzieła Orygenesza i przywołał pozytywne poglądy, jakie wyraził on na temat tego autora⁸⁶. Reakcja Hieronima na ową wzmiankę była wyjątkowo negatywna. Egzemplarz tłumaczenia dokonanego przez Rufina przekazali Hieronimowi mnisi Ocean i Pammachiusz. W liście do nich Hieronim zaatakował Rufina, nazywając go heretykiem. Bezpośredni list Hieronima niestety, z nieznanych przyczyn, do Rufina nie dotarł. Przeczytał on za to wiadomość, którą otrzymali od Hieronima Ocean i Pammachiusz. Na zawarte w tym liście oskarżenia Rufin zareagował dwiema *Apologiami* przeciwko Hieronimowi. Jedną z nich otrzymał papież Anastazy I. Hieronim odpowiedział *Apologią przeciw Rufinowi*. Spór trwałby dalej, jednakże budził on duże zdziwienie i niesmak w środowisku chrześcijańskim. Z tego powodu, pod wpływem

⁸⁵ J. Żelazny, *Wstęp*, [w:] Rufin, *Obrona przed zarzutami Hieronima*, s. 10.

⁸⁶ *Do podjęcia takiej pracy* (tzn. tłumaczenia dzieła Orygenesza) biskup Damazy namówił również naszego brata i kolegę (tj. Hieronima); przetłumaczył on z grecki na łacinę dwie Homilie o Pieśni nad pieśniami; a chcąc obudzić we wszystkich pragnienie lektury i namiętnego analizowania pism Orygenesza, napisał w przedmowie do tego dzieła pięknie i wspaniale, iż właśnie do duszy Orygenesza odnosi się to, co powiedziano: „Wprowadził mnie król do komnaty swojej”; stwierdził przy tym, że Orygenes „w innych swych dziełach przewyższa wszystkich, a w tym, co dotyczy Pieśni nad pieśniami, przewyższył nawet samego siebie”. W tej samej przedmowie obiecał również ofiarować rzymskiemu czytelnikowi zarówno owe dwie księgi o Pieśni nad pieśniami, jak i wiele innych pism Orygenesza. Jednakże teraz, jak widzę, zyskując poklask za własne utwory, dąży do dzieła przynoszącego większą chwałę – chce być raczej „twórcą słowa” niżli tłumaczem. My więc kontynuujemy dzieło przez niego rozpoczęte i zalecone, jednakże nie potrafimy przyozdobić słów tak wielkiego człowieka równie wielką siłą własnej wymowy. Dlatego lękam się, aby nie poczytano mi za winę tego, że człowiek, którego nasz poprzednik słusznie uznał za „drugiego po apostołach Kościoła nauczyciela” wiedzy i mądrości, z powodu niedostatków mojego języka może się wydać gorszy, niż jest w rzeczywistości. (...) pracując nad przekładem zastosuję się w miarę możliwości do zasad ustalonych przez mych poprzedników, a zwłaszcza tego, o którym wyżej wspominałem. On to przetłumaczył na łacinę ponad siedemdziesiąt ksiąg Orygenesza, które nazwał homiletycznymi, oraz niektóre komentarze do pism Apostoła, a miejsca, gdzie w greckim oryginale tkwią jakieś trudności, tak w przekładzie wygładził i oczyścił, że łaciński czytelnik nie znajduje w nich niczego, co by się mogło nie zgadzać z naszą wiarą. Za jego przykładem pójdziemy w miarę sił i my – wprowadzając nie w zakres siły wymowy, lecz w zakres zasad metody – starając się nie przytaczać tego, co w księgach Orygenesza pozostaje w wewnętrznej sprzeczności i niezgodzie. (Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996, *Przedmowa* Rufina 1-2, s. 45-46).

prośb przyjaciół, Rufin przestał odpowiadać na kolejne pisma Hieronima. Po opuszczeniu Jerozolimy, pierwszym etapem podróży Rufina był Rzym. Od roku 402 przebywał w Akwilei⁸⁷. Do Rzymu powrócił około roku 404, opuścił jednak miasto z powodu zagrożenia najazdem Gotów. Udał się na Sycylię, gdzie zmarł w roku 411.

Działalność pisarska Rufina przypada na lata spędzone w Italii, po powrocie ze wschodniej części cesarstwa. Duża część jego dzieł to przekłady pism greckich Ojców Kościoła na łacinę. Wśród nich najliczniejsze są tłumaczenia pism Orygenesesa. Oprócz wspomnianego dzieła *O zasadach* Rufin przełożył na łacinę jego *Komentarze (O Pieśni nad Pieśniami i O Liście do Rzymian)*, oraz wiele spośród *Homilii*. Przetłumaczył także *Homilie* Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nazjanzu. Przekład *Apologii Orygenesesa*, napisanej przez Pamfila, został przez Rufina uzupełniony o rozprawę *O sfalszowaniu pism Orygenesesa*. Rufin przetłumaczył także przypisywane Klemensowi Rzymskiemu dzieło *Rozpoznanie*. Translatorski dorobek Rufina obejmuje także dzieła o tematyce monastycznej. Bardzo ważne miejsce wśród nich zajmuje *Historia mnichów w Egipcie*. Przetłumaczył także *Reguły* Bazylego Wielkiego oraz *Sentencje* Ewagriusza z Pontu.

Choć to właśnie przekłady zajmują większą część pisarskiej twórczości Rufina, to jest on także autorem pism samodzielnych. Wspomniałam już o *Apologii do Anastazego*, biskupa Rzymu, w której Rufin składa ortodoksyjne wyznanie wiary oraz o *Apologii przeciwko Hieronimowi*, w której z jednej strony krytykuje Hieronima, a z drugiej broni swojej ortodoksyjności. Ważnymi pismami samodzielnymi są także *Komentarz do składu apostolskiego* oraz *Błogosławienie patriarchów*.

Pamiętać jednak należy, że tłumaczenia Rufina odznaczały się swobodnym podejściem do oryginalnego tekstu. Rufin unikał przekładu dosłownego, dając pierwszeństwo myśli zawartej w oryginale przed dosłownością translacji⁸⁸. Zasadę tę wyraźnie widać w *Historii mnichów w Egipcie*, gdzie tekst tłumaczony uzupełniony jest o osobiste przemyślenia i doświadczenia autora. Podobnie jest z *Historią kościelną*, której tekst został przez Rufina uzupełniony o dwie dodatkowe księgi⁸⁹.

⁸⁷Zob. C.P. Hammond, *The last ten years of Rufinus' life and the date of his move south from Aquileia*, „The Journal of Theological Studies” 1977, s. 372-429.

⁸⁸F. Drączkowski, *Patrologia*, Lublin 1998, s.328. J.E.L. Oulton, *Rufinus translation of the Church history of Eusebius*, „The Journal of theological studies” 30 (1929), s. 150-174; E.C. Brooks, *The translation techniques of Rufinus of Aquileia*, „Studia Patristica” 17 (1982), s. 357-364.

⁸⁹P.T. Christensen, *Rufinus of Aquileia and the Historia ecclesiastica lib VIII-IX of Eusebius*, Kopenhaga 1989.

Rufin jest więc najstarszy spośród wszystkich historyków Kościoła, do których będę się odwoływać w niniejszej pracy. Kwestia ta jest o tyle istotna, iż jego następcy bardzo często korzystali z informacji przez niego przekazanych. Zależność taka jest także widoczna w przypadku niektórych z informacji dotyczących monastycyzmu. Nie można oczywiście na tej podstawie stwierdzić, że pozostali twórcy *Historii kościelnych* skopiowali obraz mnichów, jaki stworzył Rufin. Stwierdzenie takie byłoby nieprawdą. Niemniej jednak historyk z Akwilei miał duże znaczenie, jako źródło wiedzy o wczesnych dziejach Kościoła, a także o mnichach.

Sokrates Scholastyk

Kolejnym historykiem, który poruszył temat monastycyzmu był Sokrates Scholastyk. Niestety informacje o jego życiu są nad wyraz skromne. Dowiadujemy się o nim wyłącznie z kilku krótkich wzmianek, które pozostawił w swoim jedynym dziele – *Historii kościelnej*⁹⁰.

Znajomość realiów życia w Konstantynopolu wskazywałaby, że Sokrates pochodził z tego miasta i w nim spędził całe życie. To właśnie z punktu widzenia konstantynopolitańczyka napisał on swoją *Historię kościelną*. Poinformował o tym wspominając o rozłamach, jakie miały miejsce wśród heretyków. Sokrates stwierdził, że jest możliwe, iż różne odłamy tych herezji istnieją w pozostałych miastach, *ja jednakże przebywając stale w Konstantynopolu, gdzie się urodziłem i wychowałem, szerzej się rozwodzę nad miejscowymi wydarzeniami, ponieważ niejednokrotnie byłem ich naocznym*

⁹⁰W literaturze przedmiotu znajdziemy co prawda wiele pozycji odnoszących się do Sokratesa, ale traktują one w większości o informacjach przekazanych przez niego w *Historii kościelnej*, a nie o biegu jego życia. Wśród nich wymienić możemy m.in.: M. Łubieński, *Funkcje prooimion w "Historiach Kościoła" Sokratesa Scholastyka i Hermiasza Sozomenusa*, „Przegląd Historyczny” 1997, s. 207-222; M. Stachura, *Historyk Kościoła Sokrates na nowo odczytany*, „Eos” 1999, s. 178-184; S. Bralewski, *Obraz papieżstwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Byzantina Lodziensia X, Łódź 2006, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 334; Tenże, *Memorabilia w "Historiach kościelnych" Sokratesa i Sozomenusa: kilka uwag*, „Przegląd Nauk Historycznych” (2010), s. 5-20, Tenże, *Zagłada filozofów helleńskich w Imperium Romanum : obraz mędrców w relacji Sokratesa z Konstantynopola i Hermiasza Sozomenusa*, „Vox Patrum” 2012, s. 59-76; Tenże, *Miejsca kultu w Konstantynopolu w relacji historyków kościelnych Sokratesa i Sozomenusa*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica” (2011), s. 11-30. Zob. też T. Urbainczyk, *Socrates of Constantinople. Historian of Church and state*, Michigan 1997; Rozdziały poświęcone temu historykowi odnajdziemy również w książkach poświęconych bizantyńskiej literaturze jak np.: F.M. Young, *From Nicaea to Chalcedon. A guide to the literature and its background*, Londyn 2010; D. Rohrbacher, *The historians of late antiquity*, Londyn 2002; G.F. Chestnut, *The first Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomenus, Theodoret and Evagrius*, Mercer University Press, 1986.

*świadkiem (...)*⁹¹. Nie mamy bezpośrednich dowodów na to, że Sokrates podróżował po imperium rzymskim. On sam daje jedynie kilka wskazówek, które (choć bardzo niejednoznaczne) pozwalają przypuszczać, że mógł odwiedzić m.in. Paflagonię. Opisując prześladowania, jakich dopuścił się Macedoniusz wobec zamieszkałych w tym regionie nowacjan, Sokrates stwierdził: *znam te fakty od paflagońskiego kmiotka, który twierdził, że brał udział w tej walce. Zresztą to samo mówi również wielu innych Paflagończyków*⁹². Być może był także w Tesalii⁹³ i na Cyprze. Opowiadając o cudach, jakich dokonał tam Spiridon, Sokrates zaznacza, że o faktach tych *słyszał na własne uszy od wielu mieszkańców Cypru*⁹⁴. Oczywiście równie dobrze może to oznaczać, że jacyś mieszkańcy tej wyspy przybyli do Konstantynopola. Podobnie jak w przypadku wykształcenia i zawodu Sokratesa jesteśmy w tym wypadku skazani na domysły. Brak innych źródeł nie pozwala zweryfikować tego, co napisał sam historyk. Pewne prawdopodobieństwo, że podróżował po imperium jednak istnieje.

Niewiele możemy również powiedzieć o wykształceniu, jakie odebrał Sokrates. Wiemy na pewno, że uczęszczał na wykłady pogańskich filozofów – Helladiusza i Ammoniusza, ponieważ sam podał nam taką informację⁹⁵ opisując wydarzenia, jakie rozegrały się w Aleksandrii w czasie burzenia pogańskich świątyń przez biskupa Teofila. Działania Teofila, których celem było ośmieszenie pogańskich obrzędów doprowadziły do buntu pogan, w wyniku którego wielu mieszkańców Aleksandrii (zarówno pogan jak i chrześcijan) poniosło śmierć. Wśród osób, które w obawie przed reakcją cesarza uciekły z miasta po tych wydarzeniach byli, zgodnie z relacją Sokratesa, Helladiusz i Ammoniusz⁹⁶. Rebelia ta miała miejsce w roku 391, dlatego też urodziny Sokratesa datować można w przybliżeniu na rok 380⁹⁷. Wspomnienie wykładów pogańskich filozofów sugerowałoby, że Sokrates odebrał klasyczne wykształcenie. Innym przemawiającym za taką tezę argumentem jest wypowiedź Sokratesa w sprawie korzyści płynących z poznawania przez chrześcijan pogańskiej literatury. Historyk twierdzi, iż święte księgi chrześcijaństwa, choć uczą pobożności i poprawnego życia, to *nie podają jednak zasad dialektyki, pozwalających zainteresowanym stanąć do rozprawy z każdym, kto się zechce sprzeciwić prawdzie*

⁹¹Socrates, HE V 24, GSC 1: 307, 14-17. (tłum. S. Kazikowski).

⁹²Socrates, HE II 38, GSC 1: 167, 15-18.

⁹³Tamże V 22, GSC 1: 301,26 – 302, 10.

⁹⁴Tamże, I 12, GSC 1: 44, 18-19.

⁹⁵Tamże V 16, GSC 1: 290, 14 – 16.

⁹⁶Tamże V 16, GSC 1: 290, 14 – 16.

⁹⁷D. Rohrbacher, *The historians of late antiquity*, Londyn 2002, s. 108.

*i prowadzić z nią walkę*⁹⁸. Sokrates podkreślał, że posiadanie klasycznego wykształcenia jest konieczne, aby chrześcijanie mogli prowadzić dyskusje z poganami, a ponadto Chrystus i apostołowie nie zakazali zapoznawania się z pogańską literaturą, przeciwnie nawet niektórzy z doktorów Kościoła *ćwiczili się w naukach Hellenów*⁹⁹.

Współcześnie Sokrates nierzadko bywa określany przydomkiem Scholastyk¹⁰⁰, co wskazuje na jego powiązania z zawodem prawnika. Theresa Urbainczyk wskazuje, że określenie to nie zawsze używane było w odniesieniu do prawników, a ponadto nie łączono go z tym historykiem aż do XIV wieku¹⁰¹. Wszystkie wcześniejsze wydania jego dzieła określają go po prostu, jako Sokratesa. Pierwszym komentatorem, który na podstawie określenia *scholasticus* wysnuł wniosek, że Sokrates był prawnikiem był siedemnastowieczny wydawca i komentator jego *Historii Kościoła* - Walezjusz¹⁰². Być może powodem nadania takiego przydomka była chęć odróżnienia autora *Historii kościelnej* od noszącego to samo imię filozofa¹⁰³. Jednym z dowodów na nieprzynależność Sokratesa do zawodu adwokata miały być jego nieprzychylny komentarz pod adresem prawników, wygłoszony przy okazji opisu Jana Chryzostoma, który *zamierzał się poświęcić karierze adwokackiej, ale kiedy pojął, z jakimi przykrościami i z jaką niesprawiedliwością łączy się zawód prawnika, skłonił się do życia spokojniejszego*¹⁰⁴. Za prawniczym wykształceniem Sokratesa przemawiać miała za to znajomość łaciny, co w V wieku w greckojęzycznej części imperium rzymskiego nie było częste, za to obowiązkowe dla prawników. Uważam, że wobec niedostatecznych informacji, jakie możemy uzyskać ze źródeł trudno rozstrzygnąć kwestię wykształcenia Sokratesa. Sprawa przynależności owego historyka do zawodu prawników nie ma zresztą bezpośredniego wpływu na stworzony przez niego obraz mnichów. Możemy więc pozostawić ją nierozstrzygniętą.

Istnieje jednak jeszcze jeden aspekt życiorysu Sokratesa, którego jednoznaczne rozwiązanie nie jest w pełni możliwe. Chodzi o jego relacje z jedną z sekt, mianowicie Kościołem nowacjan¹⁰⁵. Sprawa ta jest kontrowersyjna, a dla mnie o tyle ważna, że mogła rzutować na sposób, w jaki Sokrates przedstawiał niektórych mnichów. Napisana przez niego *Historia Kościoła* nosi wyraźne ślady sympatii do tego odłamu chrześcijaństwa. Przez pewien

⁹⁸Socrates, HE III 16, GSC 1: 211, 27-31. (tłum. S. Kazikowski).

⁹⁹Tamże, III 16, GSC 1: 212, 22-23.

¹⁰⁰Termin ten oznacza osobę wykształconą, prawnika, adwokata.

¹⁰¹T. Urbainczyk, *Socrates of Constantinople: history of Church and State*, Michigan 1997, s. 13-14.

¹⁰²Tamże, s. 14.

¹⁰³Tamże, s. 14.

¹⁰⁴Socrates, HE VI 3, GSC 1: 313, 23-25.

¹⁰⁵Zob. M. Wallraff, *Socrates Scholasticus on the history of novatianism*, „Studia Patristica” 29 (1997), s. 170-177.

czas popularny był pogląd, że Sokrates był nawet członkiem tej wspólnoty. Kwestii tej nie da się jednoznacznie rozstrzygnąć – do tego konieczna by była deklaracja samego historyka, której jednak nie posiadamy. Z całą pewnością Sokrates odnosi się do tego odłamu chrześcijaństwa inaczej niż do pozostałych – w wielu przypadkach przedstawia go w pozytywnym świetle. Oznacza to jednak jedynie tyle, że zgadzał się przynajmniej z częścią poglądów głoszonych przez nowacjan, ale nie może przesądzać o jego przynależności do nich. Dlatego też traktuję Sokratesa jako wyznawcę ortodoksyjnej wersji chrześcijaństwa.

Jak widać brak źródeł stoi na przeszkodzie w rekonstrukcji pełnego życiorysu wspomnianego historyka kościelnego. Wszystkie informacje, które na jego temat posiadamy pochodzą od niego samego. Niestety był on jednak bardzo oszczędny w przekazywaniu faktów na swój temat. Stąd też skazani jesteśmy wielokrotnie na snucie domysłów na podstawie krótkich wzmianek w jego *Historii Kościoła*. Dla mnie szczególnie kłopotliwy jest brak szczegółowych informacji na temat jego osobistych kontaktów z przedstawicielami środowiska mniszego.

Sozomen

Kolejny autor *Historii kościelnej* znany jest jako Salamanes Hermiasz Sozomen¹⁰⁶. Wszystkie posiadane o nim informacje biograficzne pochodzą, podobnie jak w przypadku Sokratesa, jedynie z niewielkich wzmianek, które sam zamieścił w swoim dziele. Sozomen jest niezwykle ważnym autorem, z mojego punktu widzenia, ponieważ przekazuje informacje o przedstawicielach ruchu monastycznego, których nie znajdziemy w innych dziełach tego rodzaju. Monastycyzm zajmuje generalnie dużo miejsca w twórczości tego historyka. On sam miał też bliskie kontakty z mnichami już w czasach swojej młodości.

Pierwszy człon imienia - Salamanes interpretować można dwojako – może ono nawiązywać do jego pochodzenia z Salaminy¹⁰⁷ lub być rodzajem hołdu złożonego przez rodziców Sozomena słynnemu mnichowi, który zamieszkiwał ich rodzinne okolice¹⁰⁸. Sam ten fakt, mimo że nie jest całkowicie pewny, może wskazywać na ważne powiązania rodziny

¹⁰⁶Rozdziały poświęcone temu historykowi odnajdziemy w książkach poświęconych bizantyńskiej literaturze jak np.: F.M. Young, *From Nicaea to Chalcedon. A guide to the literature and its background*, Londyn 2010; D. Rohrbacher, *The historians of late antiquity*, Londyn 2002; G.F. Chestnut, *The first Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomenus, Theodoret and Evagrius*, Mercer University Press, 1986.

¹⁰⁷Por. Z. Zieliński, *Wstęp*, [w:] Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, s. 5.

¹⁰⁸Sozomenus, HE VI 32, GSC 4: 288, 15; HE VIII 15, GSC 4:369, 17.

historyka ze środowiskiem monastycznym. Przywołane przez Sozomena wydarzenia z własnego życia są już bezpośrednim dowodem na znaczącą pozycję mnichów w jego otoczeniu.

Najdłuższy fragment odnoszący się do dziejów swojej rodziny Sozomen zamieścił opisując antychrześcijańską działalność cesarza Juliana, która uderzyć miała również w jego protoplastów: *Los uciekinierów podzieliło wtedy wielu spośród moich przodków, a także i mój dziadek. Bo choć zrodzony z ojca poganina, on sam wraz z całą rodziną oraz wszyscy z rodu Alafliona przyjęli chrześcijaństwo jako pierwsi w Bethelai, wiosce gazejskiej, bardzo ludnej, a poza tym posiadającej świątynię, z uwagi na swą dawność i okazałość budowy wielce szanowane przez okolicznych mieszkańców*¹⁰⁹. Z fragmentu tego dowiadujemy się, że pradziad Sozomena był jeszcze poganinem, a dopiero dziadek przyjął chrześcijaństwo. Historyk wyjaśnia nawet okoliczności, które doprowadziły go do zmiany wiary: *Jak powiadają, przyjęcie chrześcijaństwa przez rodziny tych, o których wyżej wspomniałem, dokonało się za sprawą mnicha Hilariona. Kiedy bowiem ów Alaflion cierpiał opętany przez demona, pewni poganie i Żydzi długo nic nie mogli wskórać uciekając się do jakichś zaklęć i wyszukanych zabiegów magicznych; mnich natomiast, wezwawszy na pomoc jedno tylko imię Chrystusa, precz wypędził złego ducha. I wtedy właśnie rodziny owe przeszły na religię chrześcijańską*¹¹⁰. Mnisi bardzo często pełnili rolę wiodącą w procesie chrystianizacji pogan. Do sprawy tej jeszcze powrócę, ponieważ stanowi ona ważny element obrazu mnichów w *Historiach kościelnych*. Podkreślenie przez Sozomena kwestii nawrócenia jego przodków przez znanego i powszechnie szanowanego Hilariona mogło też być pewnego rodzaju próbą nobilitacji własnej rodziny. Mnich ten był bowiem uważany za twórcę monastycyzmu w Palestynie. Został też niezwykle pozytywnie przedstawiony przez Sozomena¹¹¹. Jest jednym z kilku mnichów, któremu historyk ten poświęca więcej niż tylko krótką wzmiankę. Oczywiście Sozomen generalnie wypowiadał się o przedstawicielach monastycyzmu

¹⁰⁹Sozomenus, HE V 15, GSC 4: 215, 23 – 27: *Ταύτης δέ της φυγῆς μετέσχον πολλοὶ τῶν ἐμῶν προγόνων καὶ ὁ ἐμὰς πάππος, καὶ ὅτι πατὴρ "Ελληνας ὢν, αὐτὸς τε πανοικίαι καὶ οἱ ἀπὸ τῶν γένους Ἀλαφίωνος Χριστιανοὶ πρότεροι ἐγένοντο ἐν Βηθελεὰ κώμῃ Γαζαίᾳ, πολυανθρώπων τε ὄνση καὶ ἱερὰ ἐχούση ἀρχαιότητι καὶ κατασκευὴ σεμνὰ τοῖς κατοικοῦσι (...)*(tłum. S. Kazikowski).

¹¹⁰Sozomenus, HE V 15, GSC 4: 216, 4-8: *λέγεται δὲ Χριστιανισμοῦ αἴτιος γενέσθαι τοῖς τούτων οἰκοῖς Πατριῶν ὁ μοναχὸς· δαιμονώντος γὰρ Ἀλαφίωνος τούτου, (ἐπεὶ) ἐπὶ πολὺ τίνες Ἕλληνες καὶ Ἰουδαῖοι ἐπὶ δαίμονι περιεργαίαις τισὶ χρησάμενοι οὐδὲν ἤνυσαν, ὁ δὲ μόνον τοῦ Χριστοῦ ὄνομα ἐπιβοησάμενος τὸ δαιμόνιον ἀπήλασεν, εἰς τὴν Χριστιανῶν μετεβάλλοντο θρησκείαν.*(tłum. S. Kazikowski).

¹¹¹Sozomenus, HE III 14: GSC 4: 122, 7-12: *spośród tych ludzi, których znamy ze wstrzemięźliwości prawdziwej, nie tej na pokaz, ze wstrzemięźliwości wypróbowanej, nikomu się nie dał wyprzedzić, mocując się z głodem i pragnieniem, z przeszywającym mrozem i skwarnym upałem, co oddech zapiera, i z innymi dolegliwościami, a wreszcie walcząc ze wszystkim, co przymila i schlebia tak ciału, jak i duszy.* (tłum. S. Kazikowski).

w sposób bardzo przychylny. Niemniej jednak związek Hilariona z jego rodziną mógł rzutować na jego obraz przedstawiony w *Historii kościelnej*.

Dalsza część cytowanego wyżej opisu nawrócenia rodziny autora odnosi się do roli, jaką pełnił dziadek autora w społeczności chrześcijańskiej oraz do jego wykształcenia. Był on komentatorem Biblii i, jeśli zawierzyć całkowicie twierdzeniom Sozomena, cieszył się dużym szacunkiem wśród mieszkańców okolicznych miejscowości: *Dziadek mój zaczął się wyróżniać w wyjaśnianiu Pisma Świętego, z natury mając umysł bystry i zdolności potrzebne do osiągnięcia niezbędnej po temu wiedzy. Był ponadto w miarę wykształcony, tak że nieobca mu była także i arytmetyka. Z tych powodów nader mile był widziany w środowiskach chrześcijańskich Gazy i Askalonu oraz rejonu wokół tych miast jako człowiek dla wiary wprost niezbędny i niezawodny w rozwiązywaniu trudności, które nasuwają się przy lekturze Pisma Świętego*¹¹².

Po takiej uwadze Sozomen opisuje najprawdopodobniej zasługi swojego drugiego dziadka – ze strony matki. Nie jest wykluczone, że chodzi tu o wspomnianego wyżej Alafiona, uleczonego przez mnicha – w końcu na początku tej opowieści Sozomen wyraźnie zaznacza, że będzie mówił o swoich przodkach: *O zasługach zaś i chwale rodu drugiego tylko z największym trudem zdołałby ktoś szczegółowo opowiedzieć; ludzie ci bowiem pierwsi tam pobudowali kościoły i pozakładali klasztory, przyozdabiając je świętością życia i serdeczną życzliwością dla tułaczy i biedoty. Z tego pokolenia aż do moich czasów dożyli wspaniali mężowie, z którymi się zetknąłem jako ze starcami, kiedy jeszcze małym byłem chłopcem. Ale o nich będę musiał wspomnieć później*¹¹³. Owi wspaniali mężowie to właśnie przedstawiciele środowiska monastycznego. Fragment ten dowodzi więc, że Sozomen znał mnichów już we wczesnym okresie swojego życia.

Dość ważna informacja dotycząca rodziny Sozomena znajduje się na samym początku cytowanych fragmentów. Historyk wspomina, że jego rodzina zmuszona była uciekać z rodzinnej miejscowości. Było to wynikiem represji pogan i miało miejsce w czasach panowania Juliana Apostaty, a więc prawdopodobnie około roku 362. Potem jednak,

¹¹²Sozomenus, HE V 15, GSC 4: 216, 8-13: διέπρεψε δέ ὁ μὲν ἐμὰς πάππος ἐν ταῖς ἐξηγησέσι καὶ ἐν τῇ εἰρμηνείᾳ τῶν ἱερῶν γραφῶν, εὐφυὲς ἰοῦν τε ὦν καὶ οἷος γινῶναι (ὦν) δεῖ, καὶ κατὰ λόγον μετρίως ἡγμένος, ὥς καὶ ἀριθμητικῆς μὴ εἶναι ἄμοιρος, ὁθεν κεχαρισμένος εἰσάγαγε ἐτύγχανε τοῖς ἀνὰ τὴν Ἀσκάλωνα καὶ Γάζαν καὶ τοῖς περὶ Χριστιανοῖς ὡς ἀναγκαῖος τῇ θρησκείᾳ καὶ ταῖς ἀμφίβολα τῶν ἱερῶν γραφῶν ἐνμαρῶς διαλύων. (tłum. S. Kazikowski).

¹¹³Sozomenus, HE V 15, GSC 4: 216, 14-18: τῶν δὲ ἀπὸ τοῦ ἑτέρου γένους σχολή γ' ἂν τις τὴν ἀρετὴν διηγῆσται· πρῶτοι γάρ οὗτοι ἐνθάδε ἐκκλησίας καὶ μοναστήρια συνεστήσαντο καὶ σεμνότητι καὶ φιλοφροσύνῃ ξένων καὶ δεομένων συνεκόσμησαν. ἐκ ταύτης δὲ τῆς γενεᾶς μέχρι καὶ εἰς ἡμᾶς περιήσαν ἄνδρες ἀγαθοί, οἷς ἤδη πρεσβύταις νέος ὦν συνεγενόμην. ἄλλα τῶν μὲν ὕστερον ἐπιμνησθῆναι δεῖ. (tłum. S. Kazikowski).

najprawdopodobniej po śmierci cesarza, przodkowie Sozomena powrócili, aby zasłynąć jako protektorzy i twórcy klasztorów w swoich okolicach.

Historyk nie spędził jednak całego swojego życia w rodzinnej miejscowości. Dużo podróżował, a w roku 425 osiadł na stałe w Konstantynopolu, gdzie prawdopodobnie rozpoczął pracę prawnika¹¹⁴. Jego młodość przypadłaby więc na przełom IV i V wieku. Dokładne daty jego urodzin i śmierci pozostają jednakże nieznane. Więcej natomiast powiedzieć możemy o podróżach, jakie odbył, a są one o tyle ważne, że dały mu szerszą niż w przypadku Sokratesa perspektywę. Wiemy na pewno, że Sozomen był w Jerozolimie, o czym świadczy dokładność opisu¹¹⁵, a także w Tarsie i w górach Olimpu w Bitynii.

Informacje o pochodzeniu Sozomena są więc zdecydowanie bardziej dokładne niż w przypadku Sokratesa. Mniej wiemy natomiast o jego wykształceniu, podobnie jak o młodości i dzieciństwie. Historyk ten niewiele pisze o sobie, zdecydowanie więcej miejsca poświęca swoim przodkom. Warto zwrócić uwagę na fakt, że przekazane przez Sozomena informacje na temat jego pochodzenia wskazują na znaczącą rolę odgrywaną przez mnichów w środowiska mieszkańców Gazy. Monastycyzm pełnił więc dużą rolę w życiu tego historyka już od wczesnej jego młodości, co mogło mieć bezpośredni wpływ na sposób, w jaki przedstawiał on mnichów. Do konkretnych przykładów wpływu mnichów na życie Sozomena jeszcze wrócę.

Filostorgiusz

Filostorgiusz urodził się on w Borissos w Kapadocji w roku 368¹¹⁶. Większość swojego życia spędził jednak w Konstantynopolu, do którego wyjechał w roku 388. Był uczniem Eunomiusza i zwolennikiem jego doktryny, czyli przedstawicielem skrajnego arianizmu. Wiedzę o tym jak to się stało, że Filostorgiusz nie był ortodoksyjnym chrześcijaninem czerpiemy właśnie z jego *Historii kościelnej*. Matka historyka, Eulampios była prawowierną chrześcijanką. Jej ojciec, dziadek Filostorgiusza, miał na imię Anysiusz i był ortodoksyjnym prezbiterem. Ojciec Filostorgiusza, Karteriusz, przyjął jednakże nauki

¹¹⁴F. Drączkowski, *Patrologia*, s. 137.; G.W. Trompf, *Early Christian Historiography*, Londyn 2000, s. 214. Zob. też J. Harries, *Sozomen and Eusebius: The Lawyer as Church Historian in the Fifth Century*, [w:] *The Inheritance of Historiography 350-900*, red. C. Holdsworth, P.T. Wiseman 1986, s. 45-52.

¹¹⁵Sozomenus, HE II 1, GSC 4: 47, 1- 49, 12.

¹¹⁶A.M. Nobbs, *Philostorgius' Ecclesiastical history. An alternative ideology*, "Tyndale Bulletin" 1991, s. 272.

Eunomiusza¹¹⁷, stając się wyznawcą skrajnej odmiany arianizmu. Nawrócił na tę wiarę swoją żonę, a ona z kolei przekonała do arianizmu całą swoją rodzinę – rodziców i czterech braci¹¹⁸.

Filostorgiusz był więc od urodzenia wychowywany w wierze heretyckiej. Taki punkt widzenia zachował przedstawiając dzieje Kościoła¹¹⁹, co zdecydowanie odróżnia go od pozostałych historyków. Trudno określić, czy kwestia wiary tego historyka mogła mieć wpływ na stworzony przez niego obraz mnichów. Jest to konsekwencją niezachowania się jego dzieła w całości. Ocalałe fragmenty nie przekazują wielu informacji o mnichach. Z tego też powodu Filostorgiusz jest twórcą, do którego najrzadziej się odwołuję w tej pracy.

Teodoret z Cyru

Kolejnym chronologicznie historykiem kościelnym był Teodoret z Cyru - teolog, biskup, asceta oraz pisarz. Jego życie naznaczone zostało przez spory doktrynalne, w których brał czynny udział. Teodoret był również wybitnym i bardzo płodnym pisarzem. Jego twórczość obejmuje pisma historyczne, apologetyczne, teologiczne, kazania i listy. W swoich dziełach wielokrotnie podejmował on tematykę monastyczną¹²⁰. Obraz mnichów, jaki przedstawia Teodoret, jest niezwykle bogaty w szczegóły. Biskup Cyru był bowiem już od chwili narodzin przeznaczony przez rodziców do życia poświęconego Bogu. Opisywał więc w swoich dziełach środowisko ascetyczne z perspektywy osoby, która jest jego częścią.

Pochodził on z Antiochii, z zamożnej rodziny chrześcijańskiej. Nie znamy imion jego rodziców, wiemy jedynie, iż byli oni Syryjczykami, oraz że posiadali majątek w Amanus¹²¹. Ojciec biskupa Cyru jest dla nas postacią całkowicie tajemniczą, zdecydowanie

¹¹⁷M. Stachura, *Kościół eunomiański (anomejski) w chrześcijańskim cesarstwie rzymskim*, [w:] L. Morawiecki, P. Berdowski (red.), *Ideologia i propaganda w starożytności. Materiały z konferencji Komisji Historii Starożytnej Polskiego Towarzystwa Historycznego, Rzeszów 12-14 września 2000*, Rzeszów 2004, s. 463-478.

¹¹⁸Philostorgios, HE IX 9, GSC 21: 119, 19-26: "Ὅτι, φησὶν, ἐν Βορριοῶ (χώμῃ δὲ τῆς δευτέρας Καρχαδοχίας τὸ χωρίον) πρεσβύτερος Ἀννοῖος ὤχει, υἱοὺς μὲν τέσσαρας ἔχων, θυγατέρα δ' ἓ μίαν, ἧς Εὐλάμχιος μὲν ἡ ὀνομασία, Φιλοσόργιον δὲ ἐγγέλματο τὰ ταῦτα γεγραφότα. ὁ δὲ ταύτης ἀνὴρ, Καρτέριος ὄνομα, τὴν Εὐνομίον δόξαν ἐτίμα. καὶ χεῖρ-ει τὴν γυναῖκα χροὺς τὴν αὐτοῦ μετατάξασθαι γνώμῃ ν χαί γαρ be χαιτρος χαί μητρος ακτή το ὁμοούσιον Ιοτεργεν. η δε χειο&εἶοα τους αδελφούς συνεφέλχεται, εἴτα χατα μέρος χαί τον χατέρα χαί τους άλλους οίχείους.

¹¹⁹Zob. A.E. Nobbs, *Philostorgius' view of the past*, [w:] *Reading the past in late antiquity*, s. 251-264.

¹²⁰Informacje na ten temat znajdziemy w jego korespondencji. Zagadnienie to porusza także *Historia kościelna*. Głównym dziełem pozwalającym poznać charakter ascetyzmu syryjskiego jest oczywiście *Historia religiosa*, w której Teodoret przedstawia portrety ludzi praktykujących wyrzeczenia w sposób niezwykle surowy, rygorystyczny, czasami nawet skrajny w swych formach.

¹²¹J. Radożycki, *Życie i działalność Teodoreta z Cyru*, [w:] *Teodoret z Cyru, Listy*, Warszawa 1987, s. 5.

więcej Teodoret pisze o swojej matce. Można także podać przybliżoną datę jej urodzin i określić czas wyjścia za mąż¹²².

Przez wiele lat rodzice Teodoreta nie posiadali potomstwa¹²³. Zgodnie z informacjami przekazanymi przez autora w *Historia religiosa* brak dzieci nie był dla jego matki problemem. Mogło mieć to związek z rozpowszechnionym wówczas poglądem, który zalecał kobietom zachowanie czystości. W owym czasie wiele matek uważało, że tylko dziecko przeznaczone z góry do świątobliwego życia odkupi ich utracone dziewictwo¹²⁴, co stało się udziałem Teodoreta. W liście do konsula Nomosa biskup Cyru pisze, iż *jeszcze przed poczęciem rodzice moi złożyli ślub poświęcenia mnie Bogu i od samej kolebki zgodnie z tym przyrzeczeniem Jemu mnie ofiarowali i zapewнили mi odpowiednie wychowanie*¹²⁵. Obietnicę tę rodzice Teodoreta złożyli pustelnikowi Macedoniuszowi, którego modlitwom, zgodnie z relacją *Historia religiosa*, zawdzięczali narodziny syna. Z opowieścią tą połączyć należy imię biskupa Cyru – Teodoret oznacza, bowiem „dany od Boga”. W ten sposób tłumaczy je sam autor wspominając, że to od Macedoniusza wie, iż jest darem Bożym¹²⁶.

Teodoret urodził się najprawdopodobniej w roku 393¹²⁷, choć czasami przesuwają datę jego urodzenia do roku 386¹²⁸. Początkowo Teodoret z pewnością uczył się w domu,

¹²²Wiadomo na pewno, że rodzic Teodoreta była kobietą dwudziestodwuletnią, ponieważ sam autor opisując jej pierwsze spotkanie z Piotrem Galatą, wspomina, iż miała ona wtedy *dopiero dwadzieścia dwa lata i nie była jeszcze matką – dopiero bowiem po siedmiu latach miała cierpieć bóle wydając mnie na świat, swe pierwsze i jedyne dziecko* (HR, IX, 8). Odejmując od daty urodzenia Teodoreta wiek matki w chwili wydawania go na świat, otrzyma się rok 364 (P. Canivet, *Le Monachisme Syrien Selon Theodoret de Cyr*, Paris 1977, s. 39). Jest to prawdopodobna data jej urodzin. Za mąż wyszła około roku 377, a więc w wieku 13 lat, choć niektórzy badacze twierdzą, że miała wtedy 17 lat (I. Pasztori – Kupan, *Theodoret of Cyrus. The early church fathers*, Nowy Jork 2006, s. 3). Wiadomo, że w początkowym okresie życia była to kobieta bardzo dbająca o wygląd zewnętrzny i niezbyt przejmująca się życiem duchowym (HR, IX, 6). Sposób życia miała ona zmienić dopiero pod wpływem ascety Piotra Galaty, którego poznała szukając pomocy w wyleczeniu oka. Najprawdopodobniej zapadła ona na oftalmię (J. Radożycki, *Życie i działalność Teodoreta z Cyru*, [w:] Teodoret z Cyru, *Listy*, s. 6), czyli zapalenie spojówek lub gałek ocznych, z którego też dzięki pomocy pustelnika mogła się wyleczyć. Od tej pory zaczęła prowadzić życie ascetyczne, na tyle radykalne, że inny pustelnik, Macedoniusz, musiał ją przekonywać, by w trakcie choroby złagodziła swój sposób odżywiania. Teodoret wyraża się o matce z wielkim szacunkiem, nazywając ją *najlepszą z niewiast* (HR, IX, 7.).

¹²³Theodoretus, HR XIII, 16.

¹²⁴P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. Ireneusz Kania, Kraków 2006, s. 340.

¹²⁵Theodoretus, List 81, [w:] Teodoret z Cyru, *Listy*, tłum. Jan Radożycki, Warszawa 1987.

¹²⁶Tenże, HR XIII, 18.

¹²⁷P. Canivet, *dz. cyt.*, s. 39. Datę tę podają we wstępach do dzieł Teodoreta K. Augustyniak, J. Radożycki, S. Kalinkowski. Również W. Harmless wymienia rok 393 jako czas urodzenia Teodoreta, podobnie postępuje F. Drączkowski w swojej *Patrologii*.

¹²⁸Ewa Wipszycka natomiast w artykule poświęconym syryjskim mnichom zaznacza, że biskup Cyru urodził się pomiędzy 386 a 393 rokiem.

pod opieką matki. Było to typowe postępowanie dotyczące wychowania dzieci w tamtym okresie¹²⁹. Z czasem posłany został do najlepszych szkół, których nie brakowało w Antiochii. Pisał w języku greckim, ale znał również dobrze język syryjski, którym posługiwała się duża część mieszkańców tego regionu¹³⁰, także znanych mu ascetów. Zgodnie z kierunkiem życia, jaki wybrali dla niego rodzice, Teodoret został lektorem, czyli osobą, której obowiązkiem było głośne czytanie *Pisma Świętego* w czasie nabożeństw. Był on wtedy jeszcze bardzo młody, co zaznacza opisując rozmowę z mnichem Zenonem: *Istotnie wtedy akurat czytałem ludowi Bożemu Święte Księgi. Zastanialiśmy się młodością i niedojrzałością wieku - na naszych obliczach pojawił się bowiem dopiero pierwszy zarost (...)*¹³¹. Do grona lektorów Teodoret mógł być zaliczony już w dzieciństwie. O tym, że bardzo wcześnie rozpoczął naukę zasad wiary wspomina sam autor w liście do patrycjusza Taurosa: *My, bowiem otrzymaliśmy pokarm apostołski już od czasu, gdy przestaliśmy ssać pierś matki, poznaliśmy wyłożoną przez świętych i błogosławionych Ojców w Nicei wiarę (...)*¹³². Należy pamiętać, że Antiochia była miastem dającym wiele możliwości dobrego wykształcenia. Istniały tam grupy i stowarzyszenia, których celem było poznawanie prawd wiary i przygotowanie do przyszłego życia¹³³, także w duchu ascetycznym. Miasto to mogło zapewnić Teodoretowi również świeckie wykształcenie. Doskonała znajomość języka greckiego i klasycznej kultury widoczna jest w jego dziełach. Najprawdopodobniej uczęszczał on do szkoły gramatyka i retora¹³⁴. O jego nauczycielach nie wiemy nic pewnego. Według tradycji jednym z jego mistrzów był Jan Chryzostom¹³⁵. Nie da się jednak stwierdzić czy jest to prawda. Z pewnością za to duży wpływ na niego wywarła tzw. szkoła antiocheńska¹³⁶.

¹²⁹ J. Jundziłł, *Wzorce i modele wychowania w rodzinie rzymskiej okresu III w.p.n.e. –III n.e.*, Bydgoszcz 2001, s. 244.

¹³⁰ W. Harmless, *Chrześcijanie pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, tłum. M. Höffner, Kraków 2009, s. 492.

¹³¹ Theodoretus, HR XII, 4.

¹³² Theodoretus, List 88.

¹³³ J. Radożycki, *dz. cyt.*, s. 7.

¹³⁴ Tamże, s. 8.

¹³⁵ E. Wipszycka, R. Wiśniewski, *Teodoret z Cyru, Historia religiosa. Wiadomości o ludziach kochających Boga*, [w:] *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu: źródłoznawstwo czasów późnego antyku*, t. 3, pod red. E. Wipszyckiej, Warszawa 1999, s. 264.

¹³⁶ Szkoła antiocheńska działała w IV i V w. Była to chrześcijańska szkoła egzegetyczna, której działalność stanowiła odpowiedź na metody szkoły aleksandryjskiej. Jej przedstawiciele twierdzili, iż alegoria i interpretacja symboliczna nie stanowią właściwej metody badania i objaśniania Pisma Świętego. Uważali, że należy je poznawać poprzez dostrzeganie obok rzeczywistości duchowej także faktów historycznych i społecznych. Głównymi przedstawicielami owej szkoły byli: Diodor z Tarsu, Teodor z Mopsuestii, Teodoret z Cyru i Jan Chryzostom.

Po śmierci swoich rodziców Teodoret, który miał wtedy około 23 lat¹³⁷, wstąpił do klasztoru w Apamei. Wcześniej rozdał swój majątek, o czym napisał w liście do biskupa Rzymu Leona I¹³⁸. W klasztorze przebywał w latach 416-423¹³⁹. Wtedy też powstały pierwsze z jego prac. Szybko uzyskał on sławę dobrego kaznodziei i teologa, co sprawiło, że w roku 423 został powołany na biskupstwo Cyru¹⁴⁰ przez Aleksandra, biskupa Hierapolis¹⁴¹. Teodoret, zgodnie z tym, co napisał w liście do Nomosa, niechętnie opuszczał swój klasztor by przejąć obowiązki biskupa: *Po spędzeniu w klasztorze czasu poprzedzającego wyniesienie mnie do godności biskupiej, wbrew mej woli wybrano mnie na ten urząd*¹⁴². Oczywiście słowa te mogą być traktowane jak retoryczna przesada. Wyrażały charakterystyczną dla mnichów niechęć do piastowania urzędów¹⁴³. Teodoret okazał się być sprawnym administratorem, który rozbudował sam Cyr oraz inne podległe mu miasta¹⁴⁴. W liście do papieża Leona Teodoret wspomina, że biskupstwo Cyru liczyło sobie osiemset kościołów¹⁴⁵. Jako biskup Teodoret zajmował się także nawracaniem pogan i heretyków. Był on zwolennikiem wykorzystywania przeciwko nim ostrych środków¹⁴⁶. Bardzo wiele uwagi biskup Cyru poświęcił zamykaniu i niszczeniu pogańskich świątyń¹⁴⁷. Wiele miejsca poświęcił na opisanie

¹³⁷I. Pasztori –Kupan, *dz. cyt.*, s. 4.

¹³⁸Theodoretus, List 113.

¹³⁹I. Pasztori –Kupan, *dz. cyt.*, s. 5.

¹⁴⁰Cyr leży w północnej Syrii. W czasach Teodoreta było to jedynie prowincjonalne miasto. Sam biskup w liście do patrycjusza Anatola określa je jako miścinę i pustkowię, wspominając także o jego brzydocie (Theodoretus, List 139). Cała diecezja, zgodnie z relacją biskupa *liczyła czterdzieści mil długości i tyleż samo szerokości* (Theodoretus, List 42).

¹⁴¹M. Karas, *Teodoret z Cyru, sławny czy zapomniany?*, „Filomata”, 1995, s. 97-104.

¹⁴²Theodoretus, List 81.

¹⁴³M. Karas, *Elementy autobiograficzne w Listach i Historii mnichów syryjskich Teodoreta z Cyru*, cz. I, „Filomata”, 1995, s. 188.

¹⁴⁴Swoje zasługi dla tej okolicy autor opisuje w liście do konsula Nomosa następującymi słowami: *Z dochodów kościelnych wzniosłem krużganki dla ogólnego użytku, zbudowałem dwa potężne mosty, pomyślałem o łaźniach publicznych. Kiedy stwierdziłem, że pewne miasto nie ciągnęło wody z płynącej obok rzeki, zbudowałem wodociąg, dzięki czemu miasto pozbawione wody otrzymało jej pod dostatkiem* (Theodoretus, List 113). Dowodem wielkiej troski Teodoreta o mieszkańców jego biskupstwa mogą być listy napisane w sprawie krzywdzących podatków nałożonych na tę okolicę (Theodoretus, Listy 41-46). Sprawę podatków badali ok. roku 433 wysłannicy prefekta. W liście do Pulcherii, Teodoret prosi augustę o potwierdzenie wyników tego dochodzenia: *Mając to na uwadze proszę Waszą Cesarską Wysokość, aby uznała nasz nieszczęsny kraj za zasługujący na wyrozumiałość, nakazała potwierdzić wyniki dochodzenia, które przeprowadzono kilkakrotnie, nie dawała posłuchu kłamliwym oskarżeniom, jakie niektórzy rozpowszechniają przeciw niemu* (Theodoretus, List 43).

¹⁴⁵Theodoretus, List 113.

¹⁴⁶M. Stachura, *Walka państwa rzymskiego z pogaństwem i herezją w oczach późnoantycznych historyków: Filostorgiosa, Socratesa, Sozomenusa, Theodoretusa i Zosimosa*, „U schyłku starożytności” 2009, t. 8, s. 130.

¹⁴⁷Tamże, s. 134.

swoich problemów z marcjonitami¹⁴⁸. Teodoret wypowiadał się także w sprawie chrześcijan prześladowanych przez Persów¹⁴⁹.

Jednym z najważniejszych momentów w życiu Teodoreta było włączenie się, około roku 430, w spory chrystologiczne¹⁵⁰. Teodoret brał w nich czynny udział stojąc po stronie Nestoriusza, w obronie którego napisał oddzielne pismo – *Odparcie dwunastu anatematyzmów*. Z tego też powodu, po usunięciu Nestoriusza, Teodoret stał się głównym obiektem ataków zwolenników Cyryla¹⁵¹.

Teodoret brał także udział w sporze z monofizytami¹⁵². Aby zwalczać ich doktrynę napisał dzieło *Żebrak*¹⁵³. W celu zajęcia się sporem zwołano w roku 449 synod w Efezie. Teodoret nie wziął w nim udziału ze względu na zakaz cesarza. Biskup Cyru mógł znaleźć się na synodzie tylko gdyby zażądali tego jego uczestnicy¹⁵⁴. Teodoret opisał tę

¹⁴⁸W *Historia religiosa* znajduje się dość długi fragment opisujący walkę Teodoreta z tą sektą. Sam autor wspomina, że *bezwstydnym Marcjon posiał wiele cierni bezbożności w ziemi Cyru. Staralem się ze wszystkich sił i wytrwale stosowałem wszelkie środki, aby je wyrwać z korzeniami* (HR, XXI, 15). Wiadomo, że biskup Cyru skierował przeciwko marcjonitom osobne pismo, które niestety zaginęło, o czym będę jeszcze wspominać. Podejmowane przeciwko tej herezji kroki musiały odnieść pewien skutek, skoro w liście do papieża Leona Teodoret chwali się, iż (...) *za pomocą łaski Bożej wyzwoliłem z choroby Marcjona tysiąc dusz, a wielu innych z sekty Ariusza i Eunomiusza przywiodłem do Chrystusa naszego pana* (Theodoretus, List 113.). Również w liście do konsula Nomosa wspomina o ośmiu miasteczkach, których mieszkańcy – marcjonici zostali przez niego sprowadzeni na drogę właściwej wiary.

¹⁴⁹Najprawdopodobniej chodzi tu o wydarzenia, które miały miejsce za panowania perskiego władcy Jezdegerda II, który w latach 445-446 wydał swoje pierwsze akty antychrześcijańskie. W liście do Eulaliusza biskupa Armenii Perskiej, zwraca się z prośbą o łagodne potraktowanie ludzi, którzy nie wytrwali w swojej wierze (Theodoretus, List 77).

¹⁵⁰Przyczyną ich powstania były poglądy Nestoriusza, przeciwko którym wystąpił biskup Aleksandrii Cyryl, który wystosował do niego list zawierający *dwanaście anatematyzmów*. Cyryl wymagał od Nestoriusza ich podpisania, czego ten nie uczynił. Przeciwko anatematyzmom wystąpił także biskup Antiochii Jan, który polecił dwóm związanym z sobą teologom podjęcie polemiki z tym pismem. Jednym z nich był właśnie biskup Cyru Theodoretus. W celu zajęcia się sporem pomiędzy Cyrylem i Nestorusem zwołano w czerwcu roku 431 Sobór Efeski. W 433 roku doszło do pojednania Cyryla z jednym z głównych zwolenników Nestoriusza – Janem Antiocheńskim. Teodoret najprawdopodobniej współpracował przy tworzeniu *Formuły zjednoczenia*. Kiedy jednak w roku 438 Cyryl zaatakował Diodora z Tarsu i Teodora z Mopsuestii, biskup Cyru stanął w ich obronie. Pozycja Teodoreta znacznie się umocniła, gdy biskupem Antiochii został Domnos.

¹⁵¹E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, s. 203.

¹⁵²Twórca tej herezji Eutyches twierdził, że po wcieleniu ludzka natura Chrystusa została zdominowana przez Boską. Eutyches zdobył poparcie najważniejszych osób w państwie. Po jego stronie stanął eunuch Chryzafiusz, postać bardzo ważna na dworze cesarskim oraz sam cesarz Teodozjusz II i jego żona Eudokia. Dodatkowo Eutyches zyskał również pomoc nowego biskupa Aleksandrii – Dioskura. Wsparcie to nie pomogło jednak Eutychesowi, który został potępiony w roku 448. Biskupem Konstantynopola był wówczas Flawian, przeciwko któremu natychmiast wystąpił Dioskur.

¹⁵³E. Wipszycka, *Kościół...*, s. 209.

¹⁵⁴Tamże, s. 211.

sytuację w swoich listach¹⁵⁵. Potępienie biskupa Cyru pod jego nieobecność stawało się łatwiejsze, a jednocześnie wykluczając go z obrad uwalniano Dioskura od jedynego człowieka, który mógłby stawić mu czoło¹⁵⁶.

Po raz pierwszy o swojej depozycji biskup Cyru wspomina w liście dziewiątym, nieposiadającym adresata¹⁵⁷. Doszło do niej pomiędzy wrześniem a październikiem 449 roku¹⁵⁸. Depozycja nie mogła być jednak dla Teodoretą zaskoczeniem. Pogłoski o niej rozchodziły się już od roku¹⁵⁹. Teodoret, który na wygnanie udał się do jednego z klasztorów w Apamei, napisał list apelacyjny do biskupa Rzymu Leona I¹⁶⁰. Wygnanie Teodoretą trwało do roku 451¹⁶¹, kiedy to następny już cesarz, Marcjan, zwołał kolejny sobór powszechny. Odbył się on w Chalcedonie, a odwołany z wygnania Teodoret mógł wziąć w nim udział. Biskup Cyru odzyskał wtedy swój urząd, ale musiał potępić Nestoriusza. Po powrocie do swojego miasta podjął poprzednią działalność. Zmarł w Cyrze za panowania cesarza Leona I

¹⁵⁵ W liście do patrycjusza Anatola, Teodoret prosi o potwierdzenie, że rozkaz taki rzeczywiście został wydany, a jeśli tak to, z jakiego powodu: (...) *ludzie najdosłowniejszego komesa Rufusa pokazali nam własnoręcznie przez cesarza podpisany nakaz zobowiązujący najdzielniejszego wodza do dopilnowania, (...) żebyśmy pozostawiali w Cyrze i nie oddalali się do innego miasta z tej przyczyny, że jakobyśmy nieustannie zwoływali synody do Antiochii i wznecali wśród ludzi prawowiernych zamieszanie. Dzisiaj zaś zawiadamiam was, że stosując się do pisma cesarskiego przybyłem do Cyru a po upływie sześciu czy siedmiu dni przysłano do mnie od magistra Eufroniusza posłańca z listem, w którym żąda się ode mnie osobistego potwierdzenia, że przedstawiono mi pismo cesarza. Ja uczyniłem to oraz przyrzekłem, że pozostanę w Cyrze i okolicy, gdzie będę pasterzem dusz, które zostały mi powierzone* (Theodoretus, List 79). Zakaz ten obowiązywał najprawdopodobniej od kwietnia 448 roku¹⁵⁵. Kwestię tę biskup Cyru porusza w pięciu listach (79-82 oraz 119). Najważniejszy jest tu list wysłany do prefekta Eutrechiusza: *Nam osobiście na przykład zabroniono oddalać się z Cyru, jeśli rzeczywiście prawdziwy jest przedstawiony nam nakaz, który jakoby wyszedł spod pióra samego zwycięskiego cesarza. A oto jego treść: „Ponieważ pewien biskup tego miasta nieustannie zwołuje synody, czym wzbudza zamieszanie wśród prawowiernych, dopilnuj tego, przy zachowaniu rozsądku, aby on przebywał w Cyrze i nie oddalał się do żadnego innego miasta”. Podałem się zatem temu wyrokowi i mile widzę spokój* (Theodoretus, List 80). List ten jest ważny głównie ze względu na przytoczenie pełnej treści cesarskiego pisma.

¹⁵⁶ E. Wipszycka, *Kościół...*, s. 211.

¹⁵⁷ Theodoretus, List 9.

¹⁵⁸ M. Karas, *Elementy...*, s. 188.

¹⁵⁹ Sam autor przyznaje w liście do prawnika Euzebiusza: *Ci, którzy z tak wielkim hałasem rozpowszechniali ową pogłoskę, byli przekonani, że w ten sposób srodze nas zmartwią, wyobrażając sobie, iż będzie to dla nas bardzo złowieszcza wiadomość. My jednak dzięki łasce Bożej przyjęliśmy ją z zadowoleniem i oczekujemy tej próby w radosnym nastroju, uważając wszelkie cierpienia, które się nam zadaje z przyczyny obrony dogmatów Bożych, za godne miłości* (Theodoretus z Cyru, List 21).

¹⁶⁰ J. Żelazny, *Apelacja Teodoretą do papieża Leona*, „Vox Patrum” 2004, t. 46-47, s. 340. W liście tym biskup Cyru odwołuje się do *rzetelnego i sprawiedliwego wyroku* (List 113) papieża. Teodoret uważał, że został osądzony niezgodnie z prawem, ponieważ odmówiono mu prawa do obrony (S. Bralewski, *Teodoret z Cyru wobec dążeń biskupów Rzymu do prymatu*, [w:] *Byzantina europaea. Księga jubileuszowa ofiarowana profesorowi Waldemarowi Ceranowi*, pod red. M. Kokoszko, M. Leszka, Łódź 2007, s. 74). Jednocześnie podkreśla pierwszeństwo do jakiego biskup Rzymu ma prawo w Kościele, powołując się na przykład Pawła z Tarsu, który odwołał się do św. Piotra w sprawie konfliktu w Antiochii.

¹⁶¹ J. Radożycki, *dz. cyt.*, s. 18.

(457-474), najprawdopodobniej około roku 457¹⁶². Mniej więcej sto lat później, w roku 553, obradujący w Konstantynopolu sobór, potępił jedno z dzieł Teodoret – *Odparcie dwunastu anatematyzmów* oraz niektóre jego mowy i listy¹⁶³.

Przez cały okres pełnienia funkcji biskupiej oraz w czasie swojego wygnania oprócz kwestii związanych z wymienionymi herezjami Teodoret zajmował się także twórczością literacką. Biskup Cyru napisał wiele różnych ważnych dzieł. Ich tematyka była bardzo szeroka i obejmowała pisma historyczne, apologetyczne, dogmatyczne, egzegetyczne oraz korespondencję autora i jego mowy. Teodoret uważany jest za jednego z najpłodniejszych pisarzy chrześcijańskich. Niestety, niektóre z jego prac nie zachowały się do naszych czasów¹⁶⁴. Te, które przetrwały, bywały czasami przypisywane innym autorom¹⁶⁵. Zdarzały się także sytuacje odwrotne, kiedy to Teodoretą podawano jako twórcę obcych dzieł¹⁶⁶.

Spśród wszystkich pism Teodoretą największe znaczenia dla monastycyzmu ma *Historia religiosa*¹⁶⁷. Do dzieła tego będę odwoływać się równie często jak do *Historii*

¹⁶² S. Kalinkowski, *Wstęp*, [w:] Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, Warszawa 1981, s. 7.

¹⁶³ I. Pásztori-Kupán, *dz. cyt.*, s. 27.

¹⁶⁴ Dzieła zaginione lub znane tylko z fragmentów to m.in. *Odparcie 12 anatematyzmów*. *Pismo przeciwko magom i Przeciw Żydom*, *Pentalog*, *Obrona Diodora z Tarsu i Teodora z Mopsuestii*, *Przeciw arianom i eunomianom*. *Księgi o dziewictwie*, *Przeciw Orygenesowi*. Kazania Teodoretą znamy tylko z fragmentów.

¹⁶⁵ Dzieła przypisane innym to: *O świętej i ożywiającej Trójcy* za której twórcę uważano aleksandryjskiego patriarchę Cyryla (dopiero w XIX w. ustalono, że autorem tego tekstu był Teodoret). Całość z tym tekstem stanowi jeszcze inne pismo, *O wcieleniu Pana*. Dwa spośród dzieł biskupa Cyru zachowały się pod imieniem Justyna Męczennika (*Wyłożenie prawdziwej wiary oraz Pytania i odpowiedzi dla prawowiernych*).

¹⁶⁶ Niesłusznie przypisano biskupowi Cyru stworzenie dwudziestu siedmiu rozpraw, ponieważ jedynie sześć z nich napisał Teodoret. Pierwsze pięć, które zaginęło, było takie same jak wspomniane już dzieło *Pentalog*. Szósta rozprawa, tym razem zachowana, nosiła tytuł *O jedynym synu, Panu naszym Jezusie Chrystusie*. Pozostałe z tych rozpraw zostały napisane przez Euteriusza z Tiany (J. Radożycki, *Życie i działalność Teodoretą z Cyru*, [w:] Teodoret z Cyru, *Listy*, Warszawa 1987, s. 20).

¹⁶⁷ *Historia religiosa* zaliczana jest do trzech dzieł historycznych tego autora. Należy ona do rodzaju literackiego nazywanego żywotami. Zawiera zarówno elementy biograficzne, jak i zaczerpnięte z pochwały. Wydawano ją pod wieloma różnymi nazwami. Najpopularniejszym tytułem tego utworu jest łacińska *Historia religiosa*, nadana przez tłumacza tego dzieła Camerariusza w roku 1579. Przełożył on w ten sposób grecki tytuł *Philotheos historia*, który można wyjaśnić jako „Dzieje ludzi miłujących Boga” lub „Dzieje ludzi świętych” (K. Augustyniak, *Historia mnichów syryjskich*, [w:] Teodoret z Cyru, *Dzieje miłości bożej*, Kraków 1994, s. 40.). Nie oznacza to jednak, że jest to jedyny tytuł tego dzieła. Sam Teodoret nazywa czasem swój utwór *Żywotami świętych* (Theodoretus, List 82), *Życiem świętych* (HR, Prolog, 9.), czy *Dziejami mnichów*. Najczęściej jednak Teodoret stosuje nazwę *Philotheos historia*, która aż pięciokrotnie wymieniana jest w jego *Historii kościelnej* (K. Augustyniak, *dz. cyt.*, s. 40). *Historia religiosa* ma też podtytuł *Asketike politeia*, czyli życie ascetyczne. Również data powstania tego dzieła jest problematyczna. Wiadomo na pewno, że napisane zostało ono już po objęciu przez autora funkcji biskupa Cyru, czyli po roku 423. Z całą pewnością zostało ono ukończone przed *Historią kościelną* (T. Urbainczyk, *Theodoret of Cyrrhus: the bishop and the holy man*, Michigan 2002, s. 32), a więc nie mogło powstać później niż w roku 449. Za najpóźniejszy uznaje się traktat *O miłości Bożej*, który miał powstać w latach 449-450, czyli w okresie, w którym Teodoret pozostawał na wygnaniu. Teodoret stosuje

kościelnej tego autora, ponieważ powstało ono wcześniej, a w dodatku zostało w całości poświęcone mnichom. W nim więc zawarł Teodoret o wiele pełniejszy ich obraz do którego w *Historii kościelnej* jedynie nawiązywał. Pozostałe dzieła biskupa Cyru to: *Krótki zarys błędów heretyckich*, *Żebrak, czyli wielokształtny*, *Leczenie chorób hellenizmu albo dowód prawdy ewangelicznej na podstawie filozofii greckiej*, pisma o charakterze egzegetycznym, korespondencja, *Dziesięć mów o Opatrzności Bożej*.

Teodoret z Cyru to twórca bardzo ważny wśród pisarzy chrześcijańskich żyjących w V wieku. Jego życie i twórczość poznajemy głównie dzięki informacjom, które sam przekazał w swoich dziełach. Teodoret opowiada o swojej rodzinie, młodości, nauce, życiu religijnym i ascezie oraz działaniach, które jako biskup podejmował dla dobra społeczności, której przyszło mu przewodzić. Dzięki tym informacjom możemy zobaczyć biskupa zamieszanego w spory doktrynalne ówczesnego Kościoła, broniącego pozycji swojej i swoich stronników. Z drugiej jednak strony dają nam one obraz człowieka wszechstronnie wykształconego, dobrego administratora podległego mu biskupstwa oraz pisarza, którego dzieła pozwalają poznać problemy świata, w którym żył. Wiele uwagi Teodoret poświęca ludziom ze środowiska mniszego, do którego zresztą sam też należał. Informacje, które dzięki temu posiadamy pozwalają na poznanie rodzajów wyrzeczeń ascetów syryjskich, ich podejścia do ascezy oraz problemów życia codziennego.

Ewagriusz

Ewagriusz Scholastyk¹⁶⁸ jest najmłodszym spośród wszystkich historyków Kościoła, których dzieła stanowią podstawę źródłową mojej pracy. Napisana przez niego *Historia kościelna* obejmuje więc zupełnie inne czasy. Ewagriusz wychowywał się w nieco innej rzeczywistości niż jego poprzednicy, co ma wpływ nie tylko na podejmowane przez niego tematy, ale także na sposób przedstawiania wydarzeń i postaci. Wszelkie informacje

w swoim dziele układ chronologiczny i terytorialny. *Historia religiosa* dzieli się na trzydzieści rozdziałów, w których przedstawia żywoty kolejnych mnichów. Traktat *O miłości Bożej*, jest zakończeniem dzieła.

¹⁶⁸ Podobnie jak w przypadku opisanych wyżej historyków, znajdziemy niezwykle bogatą literaturę odnoszącą się do wydarzeń opisanych przez Ewagriusza Scholastyka w jego *Historii Kościoła*. Informacje biograficzne znajdziemy we wstępie do jego dzieła w wydaniu polskim (E. Wipszycka, *Wstęp*, w: Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. Stefan Kazikowski, Warszawa 1990) i angielskim (*The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, tłum i wstęp M. Whitby, Liverpool 2000). Zob. też: P. Allen, *Evagrius Scholasticus, the Church historian*, Louvain 1981; G. F. Chestnut, *The first Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomenus, Theodoret and Evagrius*, Mercer University Press, 1986; K. Ginter, *Nieznane źródła "Historii Kościelnej" Ewagriusza Scholastyka (HE III 30)*, „Vox Patrum” 20 (2000) t. 38-39, s. 521-537.

zakończyło się oczyszczeniem biskupa z ciężących na nim zarzutów w roku 587. W tym celu Ewagriusz musiał się udać z Grzegorzem do Konstantynopola¹⁷⁵.

Historyk był dwukrotnie żonaty. O jego pierwszym małżeństwie nie posiadamy prawie żadnych informacji. Wiadomo, że żona zmarła w czasie zarazy, która wybuchła w diecezji Wschodu w roku 542. Ewagriusz relacjonuje, iż także i on wówczas zachorował: *także i mnie, autora tych relacji [...] na samym początku opisywanej tu zarazy chwyciło zapalenie tak zwanych gruczołów pachwinowych, kiedy jeszcze uczęszczałem do szkoły wstępnej; i w tego rodzaju nękających na różne sposoby cierpieniach straciłem wielu spośród tych, którzy ze mnie się zrodzili, i małżonkę, oraz innych członków pozostałej rodziny (...)*. W wyniku zarazy Ewagriusz stracił więc nie tylko żonę, ale także część swoich dzieci. W roku 588 Ewagriusz ożenił się po raz drugi – wspomniał, że wesele zostało sfinansowane przez miasto¹⁷⁶. Data śmierci Ewagriusza pozostaje tajemnicą. Wiadomo jedynie, że żył jeszcze w roku 594, gdyż jest to ostatnia data umieszczona w jego *Historii kościelnej*.

Tak więc, mimo że Ewagriusz podał więcej informacji na swój temat niż pozostali omawiani przez mnie historycy, w jego biografii występują pewne luki. Jego dzieło jest dla mnie szczególnie cenne ponieważ jako jedyny z historyków, których prace stanowią podstawę źródłową mojej rozprawy, żył i tworzył w VI wieku.

Powyższy podrozdział miał za zadanie przybliżenie życiorysów autorów dzieł, na które powoływać się będę w niniejszej pracy. Jak wyraźnie widać pełna rekonstrukcja biografii historyków kościelnych jest niejednokrotnie niemożliwa, ze względu na brak źródeł. Stosunkowo dużo informacji zachowało się na temat Teodoretą i Rufina. Obydwaj oni w mniejszym lub większym stopniu brali udział w życiu społecznym i politycznym ówczesnego cesarstwa angażując się także w spory teologiczne. Ich życie znane jest więc z wielu różnych źródeł. Tak komfortowej sytuacji nie mamy w przypadku pozostałych historyków. Opisuując życiorysy Filostorgiusza, Sokratesa, Sozomena i Ewagriusza niejednokrotnie więc skazani jesteśmy na domysły, ponieważ historycy ci znani są nam jedynie z krótkich wzmianek, które zamieścili w swoich *Historiach Kościoła*. Nie wiemy więc wszystkiego na temat okoliczności, w jakich kształtowały się ich opinie odnoście mnichów. Bezpośrednie relacje, łączące historyków Kościoła z różnego rodzaju ascetami w dużym stopniu determinowały wykreowany przez nich obraz monastycyzmu, dlatego omawiam je w osobnym podrozdziale.

¹⁷⁵ Evagrius Scholasticus, HE VI 7, J. Bidez, L. Parmentier 226, 23.

¹⁷⁶ Tamże, VI 8, J. Bidez, L. Parmentier 227, 5-7.

1.4 Monastyczne doświadczenia historyków Kościoła.

Doniosły wpływ na kształtowanie się wyobrażeń historyków Kościoła dotyczących monastycyzmu miały ich osobiste doświadczenia z mnichami. Każdy ze wspomnianych autorów znał bowiem przedstawicieli tego środowiska. Niejednokrotnie mnisi odgrywali ważną rolę w życiu autorów *Historii kościelnych*. Dwóch z nich – Rufin i Teodoret – przez wiele lat wiodło mniszy żywot. Takie bliskie relacje nie mogły pozostać bez wpływu na propagowany przez nich obraz monastycyzmu. Zadaniem, jakie postawię sobie w niniejszym podrozdziale będzie więc opisanie roli, jaką pełnili mnisi w życiu Rufina, Sozomena, Sokratesa, Filostorgiusza, Teodoreta i Ewagriusza. Zaprezentuję przykłady ingerencji ascetów w losy owych autorów i przybliżę rodzaj relacji, jakie łączyły historyków ze środowiskiem mnichów.

Niektórzy spośród autorów *Historii kościelnych* utrzymywali kontakty z mnichami już od najwcześniejszego dzieciństwa. Przykładem może być Teodoret, który z ruchem monastycznym związany był przez całe życie. Nawet jego dzieciństwo naznaczone było okazywaniem czci świętym mężom, o czym autor sam informuje, przyznając, że wielokrotnie jako dziecko i młody człowiek spotykał się z mnichami, a także korzystał z ich rad. Wielką rolę odegrała tu jego matka, która jako osoba praktykująca ascezę, swojego syna również przeznaczyła do takiego życia. To ona zapoznała młodego Teodoreta z niektórymi, znanymi sobie mnichami. Za jej pośrednictwem poznał on Macedoniusza, Piotra Galatę oraz Afraatesa. Wielkie znaczenie w życiu Teodoreta miał pierwszy z wymienionych pustelników. Informacje przekazane w *Historia religiosa* wskazują, że uważał on swe poczęcie za skutek modlitw tego mnicha. Zgodnie z relacją Teodoreta jego rodzice po trzynastu latach bezpotomnego małżeństwa zwrócili się o pomoc do ascety, który obiecał modlitwę i stwierdził z całą pewnością, że zostanie ona wysłuchana. Nawet groźba poronienia została zażegnana, jak opisuje autor, dzięki modlitwie tego mnicha. Warunkiem postawionym przez Macedoniusza matce Teodoreta, było oddanie dziecka *Temu, który je dał*¹⁷⁷ czyli przeznaczenie syna do stanu kapłańskiego. Warunek ten został spełniony. Biskup napisał, że często w ciągu swojego życia widywał się z owym ascetą. Najczęściej przyprowadzała go do niego jego matka. Teodoret wspomina również o naukach, jakie pobierał od tego mnicha, pisząc o tej sprawie następująco: *wielokroć korzystałem z jego błogosławieństwa i z jego nauki, często bowiem pouczał mnie: Zanim się urodziłeś przez przyrzeczenie zostałeś*

¹⁷⁷ Theodoretus, HR, XIII, 16.

ofiarowany Bogu. Ofiary złożone Bogu są święte i gmin nie może ich tykać, trzeba więc abyś i ty nie ulegał złym poruszeniom twej duszy, lecz byś to czynił i mówił – i jedynie tego pragnął - co służy Bogu, prawodawcy cnoty.¹⁷⁸ Przykładem związku rodziny Teodoretą z mnichami jest również Piotr Galata, drugi z wymienionych przez niego mnichów, z którym Teodoretą zapoznała rodzicielka. Autor *Historia religiosa* pisze m. in.: matka posyłała mnie do niego raz w tygodniu, aby udzielił mi błogosławieństwa¹⁷⁹. Czyniła tak nie tylko dla tego, że została dwukrotnie uzdrowiona, ale ponieważ uważała Piotra za pełnego Bożej łaski¹⁸⁰. Ostatnim pustelnikiem, z którego rad korzystał Teodoret w czasach dzieciństwa, był Afraates. Teodoret pisał o tym pustelniku następująco: *Ja także go widziałem; miałem szczęście otrzymać błogosławieństwo z jego świętej ręki, gdy jeszcze jako chłopiec towarzyszyłem mojej matce, która go odwiedziła. Zgodnie ze swym zwyczajem uchylił przed nią drzwi i uznał ją za godną rozmowy i błogosławieństwa, mnie zaś przyjął wewnątrz i podzielił się ze mną bogactwem swej modlitwy*¹⁸¹. Matka Teodoretą również w tym wypadku była więc osobą, która zapoczątkowała znajomość syna z mnichem. Kolejnym, bardzo ważnym w życiu Teodoretą ascetą był Zenon. Mnich ten w przeciwieństwie do pustelników wymienianych wcześniej miał bogate doświadczenie życiowe oraz był bardzo dobrze wykształcony¹⁸². Jak informuje Teodoret, w młodości był on *jednym z tych, którzy szybko roznoszą pisma cesarskie*¹⁸³, czyli kurierem cesarskim i jednocześnie, szpiegiem¹⁸⁴. Teodoret poznał go w wieku młodzieńczym - był wtedy lektorem. Sławnego wśród syryjskiej ludności Zenona Teodoret odwiedził z ciekawości. W trakcie rozmowy, jak wspomina sam autor: *poruszyliśmy wiele zagadnień dotyczących filozofii, przy czym ja pytałem, a on nam udzielał odpowiedzi*¹⁸⁵. Kontakty te podtrzymane zostały w okresie młodości autora *Historia religiosa*, a także w czasie piastowania przez niego urzędu biskupa. Wyniesione z domu ascetyczne tradycje oraz

¹⁷⁸ Theodoretus, HR, XIII, 18.

¹⁷⁹ Tamże, IX 4.

¹⁸⁰ Matka Theodoretusa miała poznać Piotra, szukając lekarza, który wyleczyłby jej chore oko. Gdy żadne znane lekarstwa nie były w stanie przywrócić jej zdrowia udała się do pustelnika Piotra, poleconego przez znajomą kobietę. Asceta najpierw zajął się nauczaniem matki Teodoretą. Zmienił jej podejście do strojów i malowania się, porównując Boga do malarza, którego obrazów, czyli ludzi nie powinno się poprawiać, bo w ten sposób zarzuca się mu słabość (HR, IX, 6). Dopiero potem, usilnie proszony, uleczył chore oko. Zgodnie z relacją Teodoretą miała ona już od tej pory nie nosić żadnych ozdób ani nie malować się. Po raz drugi do uleczenia miało dojść, kiedy matka przyszłego biskupa Cyru cierpiała po porodzie na gorączkę. Uzdrowić ją miały same słowa powitania ascety.

¹⁸¹ Theodoretus, HRVIII, 15.

¹⁸² K. Augustyniak, *dz. cyt.*, s. 46.

¹⁸³ Theodoretus, HR XII, 2. 'Egkate...lakto dTM to'j basilšwj Ñxšwj diakom...zousi grfmmata.

¹⁸⁴ Zenon należał najprawdopodobniej do grupy tzw. *agentes in rebus*. Był to stworzony przez Konstansyntyna Wielkiego korpus urzędników, który posiadał m.in. uprawnienia do nadzoru nad wyższymi urzędnikami.

¹⁸⁵ Theodoretus, HR, XII 4.

znajomości zawarte w okresie dzieciństwa i młodości mogły wpłynąć na sposób, w jaki Teodoret postrzegał przedstawianych przez siebie mnichów. Warto zwrócić uwagę na to, z jakim szacunkiem Teodoret pisał o owych ascetach. Bez żadnych wątpliwości można ich uznać za ważne autorytety w życiu przyszłego biskupa Cyru. Niezwykle istotna jest także kwestia nauk, jakie miał pobierać od nich Teodoret, co szczególnie wyraźnie podkreślone jest w przypadku Macedoniusza i Zenona. Mnisi ci mieli więc duży wpływ na kształtowanie się poglądów młodego Teodoreta.

Kolejnym historykiem, o którym z całą pewnością możemy powiedzieć, że znał mnichów już w czasach swojego dzieciństwa był Sozomen. Wśród skąpych informacji biograficznych podanych przez niego na swój temat wiadomości dotyczące kontaktów jego rodziny z mnichami zajmują znaczące miejsce. O roli mnichów w życiu przodków Sozomena pisałam już wcześniej - przyjęcie chrześcijaństwa przez dziadka historyka i jego rodzinę miało się odbyć pod wpływem cudu uzdrowienia, jakiego dokonał mnich Hilarion. Jeśli jednak chodzi o mnichów w życiu samego Sozomena to ważniejszy jest fragment, który opowiada najprawdopodobniej o dziejach rodziny drugiego z dziadków: *ludzie ci bowiem pierwsi tam pobudowali kościoły i pozakładali klasztory, przyozdabiając je świętością życia i serdeczną życzliwością dla tułaczy i biedoty. Z tego pokolenia aż do moich czasów dożyli wspaniali mężowie, z którymi się zetknąłem jako ze starcami, kiedy jeszcze małym byłem chłopcem. Ale o nich będę musiał wspomnieć później*¹⁸⁶. Z fragmentu tego wyraźnie wynika, że Sozomen miał kontakty z mnichami już w bardzo młodym wieku, podobnie jak Teodoret. Niestety w tym wypadku nie dysponujemy dokładniejszą wiedzą na temat charakteru tych relacji. Nie możemy powiedzieć, tak jak to zrobiliśmy wspominając biskupa Cyru, jak istotną rolę pełnili oni w życiu przyszłego historyka. Pośrednio możemy stwierdzić, że skoro rodzina Sozomena pełniła rolę fundatorów klasztorów to on sam z dużą dozą pewności musiał mieć kontakt z wieloma przedstawicielami tego środowiska już od wczesnej młodości. Bezpośrednich dowodów na to jednak nie posiadamy.

W przypadku Sokratesa informacje o jego relacjach z mnichami w młodości są jeszcze bardziej skąpe. Dysponujemy tylko jedną krótką informacją na ten temat. Jako źródło swojej wiedzy o mnichu Eutychanie Sokrates wskazuje Auksanona, który miał uczyć się od owego pustelnika życia monastycznego. Sokrates twierdzi, iż: *kiedy ja [tzn. Sokrates] byłem*

¹⁸⁶ Sozomenus, HE V 15, GSC 4: 216, 13-18 (tłum. S. Kazikowski).

*jeszcze bardzo młody, opowiedział mi [Auksanon] o zdarzeniach dotyczących Eutychiana*¹⁸⁷. Nie wiemy jednak w jakich okolicznościach Sokrates poznał owego mnicha, ani jak bliska relacja ich łączyła. Trudno więc na tej podstawie stwierdzić, że mnich ten miał jakikolwiek wpływ na kształtowanie się poglądów przyszłego historyka na temat monastycyzmu.

W przypadku Rufina sytuacja jest dość komplikowana. Pewne jest, że autor ten miał niezwykle silne powiązania z ruchem monastycznym – sam stanowił jego część. Czy jednak mnisi mogli stanowić nieodłączny element życia tego historyka także w okresie jego dzieciństwa i młodości? W czasach Rufina monastycyzm we wschodniej części cesarstwa był już zjawiskiem silnym i popularnym, ale na Zachodzie dopiero stawiał pierwsze kroki. To właśnie Rufin należał, obok Hieronima i Melanii, do pierwszego pokolenia przedstawicieli łacińskiego Zachodu, którzy udali się na Wschód, aby zapoznać się z zasadami kierującymi życiem mnichów, a nawet zamieszkać wśród nich¹⁸⁸. Pierwsze doświadczenia monastyczne Rufina przypadałyby więc nie na okres dzieciństwa, tak jak to było w przypadku wyżej wymienionych autorów, ale później – w czasach po ukończeniu studiów¹⁸⁹. Nie był więc związany z mnichami w najwcześniejszej młodości. Nie odgrywali oni też większej roli w jego edukacji, tak jak to było w przypadku Teodoreta. Jak się wydaje, mnisi nie odegrali również znaczącej roli we wczesnych latach życia Ewagriusza Scholastyka i Filostorgiusza. Rufin, natomiast, choć któryś z nich wychowany z dala od głównych ośrodków życia monastycznego, z czasem stał się jego bardzo ważnym przedstawicielem. W swojej *Historii kościelnej* wymienia on z imienia mnichów, których poznał osobiście w trakcie swojej podróży po Egipcie. Byli wśród nich dwaj mnisi o imieniu Makary, a także dwóch Pawłów, Izydor, Mojżesz, Benjamin, Pambo, Pojmen, Elias, Ischyryon oraz Józef¹⁹⁰.

Podobnie Teodoret znał bardzo wielu syryjskich mnichów osobiście. Chodzi tu o Afraatesa¹⁹¹, Piotra Galatę¹⁹², Zenona¹⁹³, Macedoniusza¹⁹⁴, Euzebiusza¹⁹⁵, Marisa¹⁹⁶, Jakuba¹⁹⁷, Talazjusza i Limaniasza¹⁹⁸, Jana¹⁹⁹, Polichroniusza²⁰⁰, Asklepiosa²⁰¹, Symeona²⁰²,

¹⁸⁷ Socrates, HE I 13, GSC 1: 45,5.

¹⁸⁸ E. Wipszycka, R. Wiśniewski, *Wstęp*, w: *Historia mnichów w Egipcie*, Karków 2007, s. 30.

¹⁸⁹ Tamże, s. 29.

¹⁹⁰ Rufinus, HE XI 8, GSC 6: 1013, 21 – 1014, 9.

¹⁹¹ Theodoretus, HR VIII.

¹⁹² Tamże, IX.

¹⁹³ Tamże, XII.

¹⁹⁴ Tamże, XIII.

¹⁹⁵ Tamże, XVIII.

¹⁹⁶ Tamże, XX.

¹⁹⁷ Tamże, XXI.

Baradata²⁰³, Talelajosa²⁰⁴, Maranę i Cyrę²⁰⁵ oraz Domninę²⁰⁶. Mógł znać Teodozjusza²⁰⁷ i Romana²⁰⁸. Po konsekracji biskupiej Teodoret nadal utrzymywał kontakty z mnichami ze swojej diecezji, najczęściej za pomocą listów, które pisał nie tylko do przełożonych klasztorów, ale także do zwykłych pustelników²⁰⁹. Utrzymywał on również znajomość z wieloma innymi mnichami, także spoza swojego biskupstwa, przykładowo z Andrzejem z Konstantynopola, do którego napisał list około roku 450²¹⁰, podkreślając jednocześnie, że nie miał okazji poznać tego ascety osobiście. Rok później napisał list skierowany do wszystkich mnichów ze stolicy cesarstwa²¹¹. Jednym z ascetów, z którym Teodoret utrzymywał bliskie kontakty, był Jakub²¹². Teodoret, już jako biskup, dwukrotnie interweniował u tegoż mnicha, aby ulżyć ciężko choremu człowiekowi²¹³. Innym przykładem troski biskupa Cyru o mnichów z jego diecezji jest Polichroniusz, któremu biskup posłał dwóch uczniów, jako pomoc ze względu na podeszły wiek²¹⁴. W *Historia religiosa* znajdujemy także fragment opisujący Teodoreta odwiedzającego ascetę Marisa, aby specjalnie dla niego odprawić mszę świętą²¹⁵. Anachoreci, którzy nie posiadali święceń musieli korzystać z posługi innych osób - jest to typowe dla nich zjawisko. Jednocześnie może to być kolejny dowód na zaufanie, jakim mnisi obdarzali biskupa, który wywodził się z tego samego co oni środowiska. O szacunku mnichów do Teodoreta świadczy również

¹⁹⁸ Theodoretus, HR XXII.

¹⁹⁹ Tamże, XXIII.

²⁰⁰ Tamże, XXIV.

²⁰¹ Tamże, XXV.

²⁰² Tamże, XXVI.

²⁰³ Tamże, XVII.

²⁰⁴ Tamże, XVIII.

²⁰⁵ Tamże, XXIX.

²⁰⁶ Tamże, XXX.

²⁰⁷ Tamże, X.

²⁰⁸ Tamże, XI.

²⁰⁹ K. Augustyniak, *dz. cyt.*, s. 37. Wśród korespondencji Teodoreta zachowały się listy do mnicha Augiana (Theodoretus, List XLIII (XXXIX)), o którym nie ma niestety żadnych bliższych informacji oraz do Jakuba (List 144) - nie jest to ten sam asceta, którego opisywał w *Historia religiosa* (Theodoretus, HR I).

²¹⁰ Theodoretus, List 144.

²¹¹ Tamże, 146.

²¹² Jakub był ascetą bardzo sławnym – Teodoret trzykrotnie powołuje się na jego poparcie w swoich listach (Listy XX, 42, 44.), mówiąc o nim: *najmilszy Bogu i najświętszy mąż Boży, pan Jakub* (Theodoretus, List XX.).

²¹³ Theodoretus, HR XXI, 7.

²¹⁴ O tym, że Teodoret często odwiedzał tego ascetę świadczy opis z końca rozdziału poświęconemu temu pustelnikowi i mówiący o jego diecie: (...) *kiedy przychodziłem często prosić go o błogosławieństwo, nie znajdowałem niczego prócz suszonych fig* (HR XXIV, 9). Teodoret wspomina także, że Polichroniusz w ramach umartwienia dźwigał ciężki korzeń. Opisując ten rodzaj ascezy, wspomina, że: *chcąc poznać jego ciężar, z trudem podniosłem go obydwoma rękami* (HR XXIV, 6).

²¹⁵ Theodoretus, HR XX 4.

postawa Euzebiusza, o który miał rozmawiać jedynie z biskupem Cyru²¹⁶. Teodoret okazywał zainteresowanie także ascetkami. Ze względu na swoją biskupią godność autor mógł jako jedyny wchodzić poza ogrodzenie, za którym żyły mniszki Marana i Cyra, dzięki czemu przekazał dokładny opis ich ubioru. O mniszce Domninie napisał: *często brała moją rękę i kładła ją na swoje oczy, a gdy ją odejmowała, ściekały z niej łzy*²¹⁷.

W przypadku Sozomena nie można jednoznacznie wskazać mnichów, których znał osobiście gdyż skąpe informacje w *Historii kościelnej* na to nie pozwalają. Był on z całą pewnością świadkiem surowej ascezy Zenona biskupa Majumy²¹⁸. Trudno jednak stwierdzić na tej podstawie, czy znał owego ascetę i biskupa osobiście.

W przypadku Ewagriusza Scholastyka najwięcej możemy powiedzieć o jego kontaktach z Symeonem Stylitą Młodszym. Ich relacje musiały być dość bliskie. Wiemy z całą pewnością, że korespondowali oni ze sobą, ponieważ informację tę przekazuje sam zainteresowany. Ewagriusz w następujący sposób relacjonuje treść listu jaki otrzymał od mnicha: *Przejrzał i na odległość i moje myśli, kiedy to utraciłem dzieci i nie mogłem znaleźć odpowiedzi na pytanie, dlaczego nie spotkało to pogan, mających liczne potomstwo, ale nikomu nie rzekłem ani słowa; i napisał wtedy do mnie, bym porzucił te myśli, ponieważ Bogu się nie podobają*²¹⁹.

Istnieje jeszcze jedna kwestia, nierozzerwalnie związana z monastycyzmem, która większości historyków sprawiała duży problem. Trudno jest jednoznacznie przedstawić stosunek historyków Kościoła do opisywanych przez nich skrajnych przejawów ascezy. Z jednej strony byli oni zafascynowani umartwianiem się, takim jak np. długotrwały post, obwiązywanie się łańcuchami czy odmawianie sobie snu przez wiele nocy. Nastawienie takie jest szczególnie wyraźne w wypadku Teodoret z Cyru i Ewagriusza Scholastyka. Ten pierwszy daje wyraz swojemu zachwytowi dla owych ascetycznych skrajności m. in. pisząc o Piotrze Galacie słowami: *Kto zdoła właściwie wyrazić podziw dla człowieka, który walczył przez dziewięćdziesiąt dwa lata i dzień, i noc odnosił zwycięstwa?*²²⁰. Z podobnym zachwytem pisał o Teodozjuszu, ascecie znanym z umartwiania ciała licznym, metalowymi ciężarami.

²¹⁶ Theodoretus, HR XVIII 2.

²¹⁷ Tamże, XXX, 2.

²¹⁸ Sozomenus, HE VII 28, GSC 4: 344, 27-28.

²¹⁹ Evagrius Scholasticus, HE VI 23, J. Bidez, L. Parmentier 239, 22 – 26: Kε̅μο̅α dTM logismo̅Ÿj qewr»saj TMp[^] t[^]knwn ϕpobolı̅ ka[^] diaporoum~nou t[^] d» pote “Ellhsi polut[^]knoij oU̅ g[~]gonte ta̅ata, ka[^] prO̅j mhd̅sna tO̅ parϕpan TMxagagO̅ntoj, g[~]gpafen ~stAnai toY̅\U̅twn æj oU̅k ϕp̅sskonta tu̅ qeu̅.

²²⁰ Theodoretus, HR IX 1.

Ewagriusz natomiast wspominając Symeona Słupnika stwierdził, iż był to *mąż, którego pamięć święta jest, a imię wszystkie rozślawiają usta*²²¹.

Z drugiej jednak strony zarówno Teodoret, jak i Ewagriusz wychowani byli w tradycji kultury antycznej. Odczuwali więc pewien sprzeciw wobec drastycznych przykładów ascezy²²². Żaden z nich jednakże nigdy otwarcie nie skrytykował swoich bohaterów. U Teodoreta stosunek do tej sprawy widoczny jest w pochwałach umiaru. Opisując ascezę swojej matki, Teodoret zaznacza, że to właśnie asceta Macedoniusz namówił ją do spożywania pokarmów w trakcie choroby²²³. Pochwałę umiaru znajdujemy również w korespondencji Teodoreta, konkretnie w jego liście do mnicha Augiana. Autor pisał w nim, powołując się na greckie maksymy: „*Nic nad miarę*” i „*najlepszy jest umiar*” — *te i tym podobne maksymy mędrców starożytnych wydają mi się najzupełniej zgodne zarówno z cnotą, jak i pożytkiem*²²⁴. Co prawda słowa te odnoszą się bezpośrednio do kwestii pochwał, jakimi Teodoret obdarzał adresat tego listu. Wydaje się jednak, że w kwestii ascezy poglądy biskupa Cyru były podobne. Również Sozomen opisując założenia monastycznego życia pochwała powściągliwość – wspomina o wewnętrznej dyscyplinie, która pomaga mnichom w utrzymywaniu umiaru we wszystkim²²⁵.

Taka niekonsekwencja w podejściu do skrajnych przejawów ascezy, jak pisze Ewa Wipszycka, była jednak właściwa dla większości przedstawicieli chrześcijańskiej inteligencji tamtych czasów²²⁶. Warto zauważyć, że pomimo wychwalania przez biskupa Cyru umiaru i rozsądku w odniesieniu do praktykowania ascezy, większość opisywanych przez Teodoreta mnichów prezentuje w tej kwestii postawy skrajne. Bardzo wyraźnie to widać w opisie życia Symeona Słupnika. Temu, chyba najbardziej radykalnemu spośród opisywanych pustelników Teodoret poświęcił najwięcej miejsca w *Historia religiosa*. Nazywa go wręcz *ozdobą wszystkich i łaską pobożności*²²⁷. Broni także swojego bohatera przed krytykami. William Harmless w swojej książce *Chrześcijananie pustyni* określa pustelników syryjskich

²²¹ Evagrius Scholasticus, HE I 13, J. Bidez, L. Parmentier 20, 33- 21, 1.

²²² E. Wipszycka, *Charakter i formy...*, s. 24.

²²³ Zrobił to, posługując się swoim własnym przykładem: *ja sam, jak wiesz – mówił – przez czterdzieści lat żywiłem się tylko jęczmieniem, gdy jednak wczoraj zasłabłem, kazałem mojemu towarzyszowi przynieść sobie kawałek chleba. Uważałem, że gdybym umarł, musiałbym się wytłumaczyć z mej śmierci przed Sprawiedliwym Sędzią, gdyż w ten sposób uszedłbym przed walką i uchylilibym się od trudów służby* (HR, XIII, 3).

²²⁴ Theodoretus, List XLIII (XXXIX).

²²⁵ Sozomenus, HE I 12, GSC 4: 25, 15-25.

²²⁶ E. Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 25.

²²⁷ Theodoretus, HR XXVI 28.

jako ascetycznych ekstremistów²²⁸, co dość dobrze oddaje sens umartwień opisywanych przez Teodoretę. Pamiętać trzeba, że celem biskupa Cyru piszącego *Historia religiosa* nie było przedstawienie historii monastycyzmu syryjskiego, ale opisanie mnichów, którzy wyróżniali się swoim sposobem życia na tyle, by stanowić wzór dla innych ludzi²²⁹. Nawet jeśli stosunek autora do postępowania jego bohaterów nie jest dla nas całkowicie jasny, to nie można zapomnieć, że to sam Teodoret wybrał owych mnichów, musiał więc widzieć w ich życiu wzory godne opisanie i naśladowania. Znaczący w tym wypadku jest fakt, że w *Historii kościelnej* Teodoret pominął Symeona Słupnika znanego z najsurowszych umartwień. Pamiętać należy również o tym, że sam Teodoret prowadził życie ascetyczne. W liście do konsula Nomosa opisuje swoje wyrzeczenia w następujący sposób: *Od nikogo nie przyjąłem ani obola, ani szaty. Żaden z moich domowników nie wziął ani jednego bochenka chleba, ani jednego jajka. Oprócz lachmanów, które mnie okrywają, nie pragnąłem niczego nabyć dla siebie*²³⁰. Asceza Teodoreta była więc daleka od skrajnych postaw, jakie reprezentowali w tej kwestii opisywani w *Historia religiosa* mnisi. Jest to kolejny dowód na jego umiarkowanie w kwestii wyrzeczeń.

Również Ewagriusz dokonując wyboru mnichów, których sylwetki przedstawił w swoim dziele, skierował się ku postaciom wyróżniającym się na tle środowiska mniszego skrajnością postępowania. W pewnym stopniu było to konsekwencją geograficznego horyzontu zainteresowań Ewagriusza. Przedstawiając tematykę monastyczną historyk ten odnosił się przede wszystkim do ascetów z terenów Syrii i Palestyny, gdzie surowość ascezy osiągnęła swoje apogeum. W przypadku Konstantynopola jedynie okazjonalnie wspomina nazwy klasztorów, a monastycyzm egipski pomija całkowicie. W przeciwieństwie do Teodoreta, który poświęcił wiele miejsca ascetom żyjącym w okresie wcześniejszym, Ewagriusz skupia się na mnichach mu współczesnych lub żyjących w czasach mu nieodległych. Takie podejście zwiększa wiarygodność jego relacji. Istnieje więc wyraźna analogia pomiędzy Teodorem a Ewagriuszem. Obydwaj historycy zainteresowani byli mnichami z Syrii i Palestyny i wyraźnie fascynowali się skrajnymi przejawami ascezy, która powinna klócić się z ich klasycznym wykształceniem.

Jak widać znajomość środowiska mniszego wśród historyków Kościoła była zróżnicowana. Znajdowali się wśród nich tacy, którzy z monastycyzmem łączyli całe swoje

²²⁸ W. Harmless, *Desert Christians*, s. 426.

²²⁹ E. Wipszycka, *Charakter i formy* ..., s. 25.

²³⁰ Theodoretus, List 81.

dorośle życie. Byli też twórcy, których kontakty z mnichami były sporadyczne. A raczej stan naszej wiedzy, ze względu na niedostatki źródeł, nie pozwala nam stwierdzić, że było inaczej. Takie doświadczenia i osobiste sympatie mogły mieć znaczący wpływ na sposób postrzegania monastycyzmu przez historyków. Przykładowo Rufin w swoim przekładzie *Historii mnichów w Egipcie* usunął lub złagodził elementy, które mogły świadczyć o antagonizmach pomiędzy ascetami²³¹. Oczywiście, to że historyk sam prowadził życie mnisze lub był blisko związany z tym środowiskiem nie oznacza, że był całkowicie bezkrytyczny wobec jego przedstawicieli. Niechęć wobec skrajnych przejawów ascezy może być w tym wypadku najlepszym dowodem.

Choć *Historie kościelne* nie są źródłem, którego tematem przewodnim byłby monastycyzm, to przekazują one wiele ważnych informacji na temat przedstawicieli owego ruchu. Punkt widzenia historyków Kościoła różni się od tego prezentowanego przykładowo w różnego rodzaju żywotach. Zadaniem historyków nie było bowiem dokładne przedstawienie życia konkretnych mnichów, ale raczej podanie przykładów ich oddziaływania na losy Kościoła. Twórcy *Historii kościelnych* przedstawiali mnichów, których znali osobiście, o których usłyszeli lub przeczytali. Niejednokrotnie korzystali oni z tych samych źródeł wiedzy lub nawet posługiwali się pracami swoich poprzedników. Fakt, że często znali mnichów, których opisywali podnosi wiarygodność ich relacji, ale także może mieć odbicie w stworzonym przez nich wizerunku tych ascetów. Wszystkie te elementy mogą mieć bowiem bezpośredni wpływ na obraz monastycyzmu, który wykreowali w swoich pracach owi twórcy.

²³¹ E. Wipszycka, R. Wiśniewski, *Wstęp*, w: *Historia mnichów w Egipcie*, Kraków 2007, s. 40.

ROZDZIAŁ II

GENEZA MONASTYCYZMU WEDŁUG

HISTORYKÓW KOŚCIOŁA

Literatura naukowa podejmująca problem genezy monastycyzmu jest przebogata²³². Podejmuje ona szerokie spektrum tematów związanych z życiem pierwszych mnichów. Badacze tego zjawiska wskazywali m.in. prawdopodobne pierwowzory życia monastycznego, z których czerpać mieli chrześcijańscy mnisi. Odnoszono się zarówno do biblijnych wzorców, jak i całkowicie niechrześcijańskich przykładów. Wskazywano na liczne podobieństwa pomiędzy życiem mnichów chrześcijańskich i ascetów związanych z innymi religiami. Genezy życia mniszego szukano także w sytuacji politycznej i społecznej cesarstwa w III wieku. W rozdziale niniejszym postaram się przedstawić poglądy autorów analizowanych przeze mnie *Historii kościelnych*, na temat początków monastycyzmu. Najpierw jednak trzeba omówić terminologię stosowaną przez nich w odniesieniu do monastycyzmu.

2.1 Terminologia monastyczna w *Historiach kościelnych*.

Historycy Kościoła mówiąc o monastycyzmie używali różnorodnych terminów. Również osoby, które praktykowały ten tryb życia określane były przez nich na wiele różnych sposobów. Przedstawienie i wyjaśnienie owych pojęć ma duże znaczenia dla zaprezentowania obrazu życia mniszego wykreowanego przez Rufina, Sokratesa, Sozomena, Teodoreta, Filostorgiusza i Ewagriusza. Generalnie monastycyzmem określamy pewnego rodzaju

²³² Wśród najważniejszych poruszających temat genezy monastycyzmu wymienić można: S. Brock, *Early syrian asceticism*, „Numen” 20 (1973), s. 1 – 19; P. Canivet, *Le Monachisme Syrien Selon Theodoret de Cyr*, Paris 1977; D. Chitty, *A pustynia stała się miastem... : wprowadzenie do dziejów monastycyzmu w Egipcie i Palestynie pod panowaniem chrześcijańskim*, tłum. T. Lubowiecka, Kraków 2008; V. Desprez, *Początki monastycyzmu. Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do soboru efeskiego (431)*, t. 1–2, tłum. J. Dembska, Kraków 1999; A. Guillaumont, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, tłum. S. Wirpszanek, Kraków 2006; M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, Kraków 1993. J. Kłoczowski, *Od pustelni do wspólnoty. Grupy zakonne w wielkich religiach świata*, Warszawa 1987. Mnisi – nie tylko ci święci Z prof. Ewą Wipszycką o pierwszych mnichach na pustyni egipskiej rozmawia Szymon Hiżycki, Kraków 2007; A. Solignac, D. Stanicka-Apostoł, *Monastycyzm, Historia i duchowość*, Kraków 2002. A. Vööbus, *History of ascetism in the Syrian Orient. A contribution to the history and culture in the near East*, Louvain 1960; M. Starowieyski, *Od ascetów do zakonów*, „W drodze” 1996, nr. 4, s. 31 - 39.

religijną formę życia duchowego, zazwyczaj skoncentrowaną na osiągnięciu dóbr duchowych oraz zbawczych²³³. U podstaw owego zjawiska występowała negacja wartości życia doczesnego przy afirmacji dążenia do życia w czystości duchowej, ubóstwie, umartwianiu się, modlitwie i kontemplacji wiodącej do zbawienia. Termin ten jest starszy od chrześcijaństwa²³⁴ i wywodzi się od greckiego określenia *mōnoj*, które na język polski przetłumaczyć można m.in. jako „sam”, „samotny”²³⁵. Od wyrazu tego pochodzi słowo mnich – *monachōs*²³⁶, Zwrot ten oznaczać więc będzie człowieka żyjącego w samotności na pustyni²³⁷. Słowo to ma długą historię – istniało ono w chrześcijaństwie jeszcze przed uformowaniem się wspólnot monastycznych i oznaczało wtedy ascetę zachowującego celibat²³⁸. Po raz pierwszy określenie *monachōs* pojawiło się w papirusach egipskich około roku 324²³⁹. Zarówno termin „mnich” jak i „monastycyzm” były bardzo często stosowane przez historyków Kościoła. Sozomen wspomina m.in., że biskup Beroi od dziecka zaprawiony był do monastycznego życia (*b...on monaxikij*)²⁴⁰. Podobnego sformułowania użył Sokrates opisując Auksanona, który miał uczyć się życia monastycznego (*monacikoà b...ou*)²⁴¹, a także wobec Piotra, który naśladował samotne życie Bazylego (*mōnhrh b...on*)²⁴². Już w pierwszym rozdziale poświęconym temu zagadnieniu Sozomen mówi o ideale monastycznym. Stwierdził, że *naukę Kościoła wsparli swoimi cnotami ludzie, którzy wówczas poświęcali się idealowi monastycznemu* (*monastik³/n polite...an*)²⁴³. Zwrot, którego użył historyk może być rozumiany także szerzej niż pozwala na to polski przekład dzieła Sozomena. Słowo *polite...a* zostało przetłumaczone jako *ideał*²⁴⁴, choć dosłownie oznacza ono m.in. *ustrój* (także państwa), *sposób życia*, *tryb życia*²⁴⁵. Dosłownie więc zwrot ten należałoby tłumaczyć jako poświęcanie się monastycznemu trybowi życia, albo monastycznym zasadom, czy nawet monastycznemu ustrojowi. Określenie monastyczny ideał, które wybrał tłumacz polskiego

²³³ J. Maciuszko, *Monastycyzm*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. nauk. T. Gadacz – B. Milerski, VII, Warszawa 2003, 125.

²³⁴ Y. Hirschfeld, *Życie monastyczne na pustyni judzkiej w okresie Bizantyńskim*, Kraków 2010, s. 22.

²³⁵ G.W.H. Lampe, *dz. cyt.*, s. 833.

²³⁶ Tamże, s. 878-880.

²³⁷ A. Guillaumont, *dz. cyt. t. 1*, s. 296.

²³⁸ Tamże, s. 296.

²³⁹ B. McGinn, J. Meyendorf, *Duchowość chrześcijańska, t 1: Początki do XII wieku*, Kraków 2010, tłum P. Blumszczyński, S. Patlewicz, s. 88.

²⁴⁰ Sozomenus, HE VII 28, GSC 4: 344, 6-8.

²⁴¹ Socrates, HE I 13, GSC 1: 45, 15.

²⁴² Tamże, IV 26, GSC 1: 262, 19.

²⁴³ Sozomenus, HE I, 12, GSC 4: 24, 16-17: *Ὅνχ ἡκιστα δὲ ἐπισημοτάτην τὴν ἐκκλησίαν ἐδειξαν καὶ τὸ δόγμα ἀνέσχον ταῖς ἀρεταῖς τὸν βίου οἱ τότε μετιόντες τὴν μοναστικὴν πολιτείαν.* (tłum. S. Kazikowski).

²⁴⁴ Sozomenus, HE I, 12, GSC 4: 24, 17.

²⁴⁵ G.W.H. Lampe, *dz. cyt.*, s. 1113-1114.

przekładu dobrze jednak oddaje sens tego sformułowania. Również przykładów użycia słowa „mnich” (monachōi) przez historyków kościelnych jest bardzo wiele. Sokrates stwierdził, że pustelnika Ammona naśladowała w Nitrii i Sketis liczna rzesza mnichów (monachēn)²⁴⁶.

Autorzy omawianych przez mnie *Historii kościelnych* obok terminów „mnich” i „monastycyzm” używali szerokiej gamy ich synonimów. Innym określeniem często stosowanym przez Sozomena dla tego niezwykłego trybu życia była filozofia (filosof...a)²⁴⁷. Historyk już w pierwszym rozdziale poświęconym monastycyzmowi użył tego sformułowania aż sześciokrotnie, twierdząc m.in., że monastycyzm *jest to najpożyteczniejszy jakiś dar zesłany przez Boga człowiekowi, tego rodzaju chrześcijańska filozofia*²⁴⁸. Określenie „chrześcijańska” zostało dodane przez tłumacza, w oryginale mowa jest jedynie o filozofii. W dalszym ciągu tekstu historyk wyjaśnia, czym według niego jest taka filozofia i jakie są jej założenia. Dowiadujemy się więc, że owa specyficzna mądrość mnichów *nie troszczy się (...) wprowadzić o liczne umiejętności i subtelne narzędzia sztuki prowadzenia dysput, uważając je za rzecz niepotrzebną, zabierającą czas, który można by poświęcić wyższym wartościom, i zupełnie nieprzydatną, jeśli chodzi o to, by żyć według zasad sprawiedliwości. Ale tylko ona jedna opierając się na wrodzonej i niewyszukanej roztropności uczy tego, co całkowicie usuwa wszelką przewrotność, lub przynajmniej osłabia jej siłę*²⁴⁹. Według Sozomena wspominaną najlepszą filozofię jako pierwszy zaczął uprawiać prorok Eliasza, a potem Jan Chrzyciel. Historyk ten zwraca także uwagę na relację Filona, który *donosi, że we współczesnej mu epoce najwybitniejsi spośród Hebrajczyków zeszli się zewsząd do jednej jakiejś miejscowości położonej na wzniesieniu nad Jeziorem Mareockim i tam poświęcili się filozofii (filosofe(n))*²⁵⁰. Wspomnianych w powyższym cytacie Hebrajczyków praktykujących ascezę nad Jeziorem Maoreckim (jezioro w Dolnym Egipcie w pobliżu Aleksandrii) identyfikuje się z sektą terapeutów²⁵¹. Opisując doniesienia Filona Sozomen przedstawia ćwiczenia ascetyczne praktykowane przez ową wspólnotę jako filozoficzną działalność.

²⁴⁶ Sokrates, HE IV 23, GSC 1:250, 13-15.

²⁴⁷ Religię chrześcijańską mianem prawdziwej filozofii określał już Klemens Aleksandryjski w *Kobiercach* (zob. *Les Stromates*. Stromata V, Ed. A. Le Boulluec, P. Voulet, t.1 i t.2, Paris 1981, s. 278-279. Podobnie czynił Euzebiusz z Cezarei w *Historii kościelnej* (III, 37; IV 8), pisząc nawet o Bożej filozofii (VI, 19,10).

²⁴⁸ Sozomenus, HE, I, 12, GSC 4: 24, 18-19: *Wfelimētaton gar ti crÁma e„j anqrēpouj šlqoàsa parj qeoà »toiaÚth filosof...a.* (tłum. S. Kazikowski).

²⁴⁹ Sozomenus, HE, I, 12, GSC 4: 24, 19-24: *μα&ημάτων μεν πολλών καί διαλεκτικής τεχνολογίας αμελεί ως περιέρρου και την εν τοις ἀμείνοσι σχολήν ἀφαιρουμένης καί προς το βιοῦν ὁρ&ώς ουδέν σλλαμβανομένης. μόνη δέ φυσική καί ἀπεριέργω φρονήσσει παιδεύει τά παντελώς κακίαν ἀναιροῦντα ή μείονα εργαζόμενα, εν ουδεμία δέ τάξει ἀγα&ών τί&εται τα μεταξύ κακίας καί ἀρετής ὄντα, μόνοις δέ τοις καλοῖς χαίρει* (tłum. S. Kazikowski).

²⁵⁰ Sozomenus, HE, I, 12, GSC 4: 26, 4-6.

²⁵¹ Zob. Sozomen, *Historia Kościoła*, s.55, przypis 33.

W jego relacji terapeuci wyzbyli się *majątności na rzecz swoich bliskich i wyrzekając się spraw tego świata i kontaktu z ludźmi pędzili żywot po samotnych osiedlach i ogrodach, z dala od murów miejskich*²⁵². Tak więc wyraźnie używa Sozomen określenia filozofia dla ascetycznych praktyk terapeutów. Opisane przez Sozomena uprawiane przez nich formy ascezy zbliżone są do późniejszego trybu życia mnichów. Po raz kolejny historyk ten określa ascetyzm słowem filozofia wspominając, iż wraz z mężczyznami *przebywały tam z nimi [terapeutami] niewiasty, panny w wieku sędziwym, które z miłości do filozofii dobrowolnie narzucały sobie bezżenność*²⁵³. Ponownie Sozomen używa wspomnianego zwrotu w podsumowaniu swojego rozdziału, kiedy wyjaśnia, że *poczynając od tego czasu zakwitła u Egipcjan ta właśnie filozofia*²⁵⁴. W kolejnych rozdziałach dzieła Sozomena również odnajdziemy odniesienia do filozofii rozumianej jako sposób życia mnichów. Przykładowo mnich Nilammon miał osiągnąć szczyty monastycznej filozofii (monastikáj filosof...aj)²⁵⁵, a Dydim, nazywany jest nauczycielem kościelnej filozofii (ékklhsiastiŃj filŃsofoj²⁵⁶). O mnichach ze Sketis, takich jak Arsion, Serapion, Putubates i inni przeczytamy, że doszli do późnej siwizny uprawiając filozofię (filosofe†n)²⁵⁷. Sozomen wspomina też o monastycznej doskonałości (monacikáj te filosof...aj), którą mnisi zapoczątkowali wśród Persów i Saracenów²⁵⁸. Określenie filozofia pojawia się również u Sokratesa²⁵⁹ i Teodoretą²⁶⁰. Sokrates odróżniał filozofię uprawianą słowem od filozofii praktykowanej czynem i tylko tę ostatnią, przypisywaną mnichom, uważał za prawdziwą²⁶¹. Ewagriusz natomiast nazywa monastycyzm bohaterskim żywotem lub życiem doskonałym²⁶².

Terminem bardzo często pojawiającym się razem z monastycyzmem jest ascetyzm. Określenie to pojawia się dość często w rozdziale o świętym Antonim. Znajdziemy

²⁵² Sozomenus, HE I 12, GSC 4: 26, 9-11. (tłum. S. Kazikowski).

²⁵³ Tamże, I 12, GSC 4: 26, 16-18. (tłum. S. Kazikowski).

²⁵⁴ Tamże, I 12, GSC 4: 26, 21-22: *σγεν συμβállω ἐξ εκείνου παρ' Α'ιγυπτίους ἀκμάσαι ταυτηνί την φιλοσοφίαν*. (tłum. S. Kazikowski).

²⁵⁵ Sozomenus, HE VIII 19, GSC 4: 357, 7-8.

²⁵⁶ Tamże, VI 2, GSC 4:237, 12-13.

²⁵⁷ Tamże, VI 30, GSC 4: 284, 15-16.

²⁵⁸ Tamże, VI 34, GSC 4: 291, 7-9.

²⁵⁹ Socrates, HE IV 23, GSC 1:252, 23.

²⁶⁰ Theodoretus, HE IV 25, GSC 5: 268, 6.

²⁶¹ Zob. S. Bralewski, *La philosophie pratiquée par les actes – une image du philosophe dans l'Histoire ecclésiastique de Socrate de Constantinople*, [w:] *Within the Circle of Ancient Ideas and virtues. Studies in Honor of Professor Maria Dzielska*, red. M. Salamon, S. Sprawski, M. Stachura, S. Turlej, Kraków 2014, s. 297-306. Zob. też. S. Bralewski, *Zagłada filozofów helleńskich w Imperium Romanum – obraz mędrców w relacji Sokratesa Scholastyka i Hermiasza Sozomena*, „Vox Patrum” 32 (2012), s. 59-76.

²⁶² Evagrius Scholasticus, HE I 13, J. Bidez, L. Parmentier 22: 23-25.

je również w części poświęconej Ammonowi, gdzie dowiemy się, że nawet mieszkając z żoną nie zaniedbywał on ascezy cechującej życie mnicha²⁶³. W oryginale pojawia się określenie monacik^{1/2} *ϥsk»sewj*. Ammon pomimo mieszkania z żoną miał więc nie zaniedbywać mniszej ascezy. Biorąc pod uwagę, że słowo *ᾰskhsij* pierwotnie oznaczało ćwiczenie, zwrot ten tłumaczyć można także jako mnisze ćwiczenia – Ammon nie zaniedbywał więc mniszych ćwiczeń.

Monastycyzm był więc dla historyków kościelnych rodzajem filozofii, chrześcijańskiej mądrości, która uprawiana była czynem. Autorzy dziejów wspólnoty chrześcijańskiej, których dzieła stanowią moją podstawę źródłową, używali bogatej szaty słownej w odniesieniu do mnichów i ich trybu życia.

2.2 Początki monastycyzmu w Egipcie.

Przy obecnym stanie wiedzy nie możemy jednoznacznie stwierdzić, że monastycyzm egipski był pierwszym tego rodzaju ruchem w świecie chrześcijańskim. Nikt nie może odmówić mu jednak odegrania niezwykle ważnej roli. Mnisi egipscy stali się bowiem wzorami dla swoich odpowiedników z innych części chrześcijańskiego świata. Aby podnieść swoje znaczenie część mniszych wspólnot usiłowała powiązać swoje korzenie z monastycyzmem egipskim²⁶⁴. Według Sozomena nie wiadomo, *czy to Egipcjanie, czy też jacyś inni wyznawcy zapoczątkowali tę filozofię*²⁶⁵. W dalszej części swej wypowiedzi historyk twierdził jednak, że wszyscy są zgodni, iż ten sposób życia do doskonałości doprowadził egipski mnich Antoni²⁶⁶. Wielkie zasługi, w przekonaniu Sozomena, na tym polu położyli także Pachomiusz, Ammon i Makary. Im zatem poświęcę kolejne podrozdziały.

²⁶³ Sozomenus, HE I 14, GSC 4: 30,12.

²⁶⁴ Przykładem może tu być mezopotamska legenda o Mar Auginie, która wskazywała na taką właśnie zależność. Obecnie wiadomo jednak, iż wpływ Egiptu na monastycyzm mezopotamski, jeśli istniał, to rozpoczął się najwcześniej w V w. n.e., a do tej pory asceza w tym kraju miała charakter miejscowy. Legenda o której wspominałam pochodzi dopiero z IX wieku. (W. Harmless, *Chrześcijanie pustynie. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, Kraków 2009, s. 496).

²⁶⁵ Sozomenus, HE I 13, GSC 4: 27, 1-4.

²⁶⁶ Tamże, I 13, GSC 4: 27, 1-4.

Antoni Pustelnik²⁶⁷, nazywany także Wielkim, już w czasach w których żył uznawany był przez wielu za wzór życia monastycznego. Niejednokrotnie wskazywano, że był on jego prekursorem. Cztery spośród wybranych przeze mnie *Historii kościelnych* poruszają kwestię życia i działalności Antoniego, autorstwa Rufina, Sokratesa, Sozomena i Teodoret. Spośród nich najwięcej informacji na jego temat przekazuje Sozomen, najmniej Teodoret, co jest całkowicie zrozumiałe jeśli weźmie się pod uwagę inny geograficzny rejon, na którym skupiało się zainteresowanie biskupa Cyru. Kilkakrotnie do postaci Antoniego Pustelnika odnosi się Sokrates. Niewiele więcej informacji znajdziemy w *Historii kościelnej* Rufina. Ten ostatni jednakże wspominał o owym ascecie w przetłumaczonej przez siebie *Historii mnichów w Egipcie*. Do dzieła tego również będę się odnosić, bo choć nie jest to *Historia kościelna*, to prezentuje poglądy jej autora. Wszystkie wiadomości podawane przez historyków podzielić można na kilka paragrafów. Znajdziemy więc w ich pismach podstawowe informacje biograficzne na temat Antoniego, wiadomości o jego życiu codziennym i kontaktach z innymi mnichami, opis relacji mnicha z władzami państwowymi i hierarchią kościelną. Kwestia wpływu Antoniego na postępowanie cesarzy, urzędników czy biskupów będzie przeze mnie poruszana w oddzielnych podrozdziałach. W tym miejscu pragnę jedynie zająć się sprawą roli Antoniego w powstawaniu monastycyzmu w opinii historyków kościelnych. Omówię więc m.in. różnice jakie występują pomiędzy wspomnianymi autorami w kwestii życiorysu Antoniego. Nie jest jednakże moim zamiarem prezentacja w tym miejscu pełnej biografii owego pustelnika. Postaram się jedynie przedstawić obraz Antoniego wykreowany przez wspomnianych historyków Kościoła.

Informacje podane przez *Historie kościelne* skonfrontować można z innymi źródłami. Oprócz wspomnianej *Historii mnichów w Egipcie* wiele o Antonim przekazują także *Opowiadania dla Lausossa*. Dużo miejsca poświęcają temu mnichowi *Apoftegmaty*. Najważniejszym źródłem do badania dziejów Antoniego Pustelnika jest oczywiście jego

²⁶⁷ Na temat tego pustelnika zob.: V. Desprez, *Saint Anthony and the Beginnings of Anchoritism*, "American Benedictine Review" 43 (1992) 61–81; G. E. Gould, *The Life of Anthony and the Origins of Christian Monasticism in Fourth-Century Egypt*, *Medieval History* 1 (1991) 3–11; T. D. Barnes, *Angel of Light or Mystic Initiate: The Problem of the Life of Antony*, "Journal of Theological Studies" 37 (1986) 353–368; D. Brakke, *The Greek and Syriac Versions of the Life of Antony*, "Le Muséon" 107 (1994) 29–53; A. Louth, *St. Athanasius and the Greek Life of Antony*, "Journal of Theological Studies" 39 (1988) 504–509. D. J. Chitty, *The Letters of St. Antony the Great*. Fairacres, Oxford 1974; Ch. Kannengiesser, *Antony, Athanasius, Evagrius: The Egyptian Fate of Origenism*, "Coptic Church Review" 16, nr 1 (1995) 3–8; W. Myszor, *Listy św. Antoniego Pustelnika a niektóre teksty z Nag Hammadi*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” (1992/93) 29–44.

Żywot napisany przez biskupa Aleksandrii Atanazego. Dysponujemy również listami ascety. Znana jest także przypisywana mu reguła, ale nie ma wątpliwości, że to nie Antoni był jej autorem²⁶⁸.

Rufin i Sokrates wspominając Antoniego odnoszą się bezpośrednio do dzieła biskupa Aleksandrii. Obydwaj odnotowują, że nie ma potrzeby opisywać życia mnicha i jego cnót, gdyż uczynił to już wcześniej Atanazy²⁶⁹. Sokrates drugi raz odwołał się do *Żywota Antoniego* zajmując się mnichem Ammonem²⁷⁰. Relacja ta jest równie krótka co pierwsza: *Współczesny Ammonowi Antoni — jak to opowiada w jego żywocie biskup Aleksandrii, Atanazy — widział, jak po śmierci pustelnika aniołowie unosili jego duszę do nieba*. Sozomen i Teodoret nie odwołują się bezpośrednio do dzieła Atanazego, ale z całą pewnością znali ów utwór²⁷¹. Sokrates czytał też pracę Palladiusza, nie odnosi się natomiast do *Historii mnichów w Egipcie*²⁷². Najprawdopodobniej obydwie pozycje znał Sozomen. W jego dziele znajdują się bowiem liczne paralele do dzieła Palladiusza, jak i do *Historii mnichów*²⁷³.

Najwięcej informacji biograficznych o Antonim przekazuje nam Sozomen. Nie podaje on w jakich latach żył anachoreta, ale z innych relacji wiadomo, że chodzi o lata ok. 251-356²⁷⁴. Pustelnik urodził się w Egipcie, w mieście Koma²⁷⁵, o czym informuje Sozomen: *Antoni był rodem z Egiptu i wywodził się ze znamienitej rodziny, osiadłej w Koma. Miejscowość ta leży w pobliżu Heraklei, na terytorium zamieszkałym przez egipskich Arkadów*²⁷⁶. W Egipcie znajdowały się dwa miasta o nazwie Herakleja (Większa i Mniejsza). Dokładną identyfikację ułatwia fragment mówiący o egipskich Arkadach – na tej podstawie stwierdzić można, że chodzi tu o Herakleę Mniejszą znajdującą się w Dolnym Egipcie²⁷⁷. Dzisiaj miejscowość ta nazywa się Qiman al Arus²⁷⁸. Co ciekawe nazwy tej nie przekazuje

²⁶⁸ M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, s. 35.

²⁶⁹ Rufin, HE X 8, GSC 6: 971, 12-21; Sokrates, HE I 21, GSC 1:66, 5-7.

²⁷⁰ Mnichowi temu poświęciłam oddzielny podrozdział pracy jako twórcy osad monastycznych w Nitrii i Cellach.

²⁷¹ Książka Atanazego cieszyła się wielkim powodzeniem.

²⁷² Zob. Sokrates, *Kirchengeschichte*, s. 408-409.

²⁷³ Zob. Sozomenus, *Kirchengeschichte*, s. XLIX-L.

²⁷⁴ E. Wipszycka, *Wprowadzenie*, [w:] *Święty Antoni. Żywot. Pisma ascetyczne.*, tłum. E. Dąbrowska, A. Ziolkowski, M. Borkowska, S. Kazikowski, S. Kalinkowski, Z. Brzostowska, Kraków 2005, s. 13.

²⁷⁵ M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, s. 35.

²⁷⁶ Sozomenus, HE 1, 13, GSC 4: 27, 7-9. (tłum. S. Kazikowski).

²⁷⁷ Zob. Sozomen, *Historia Kościoła*, S. 57, przypis 35.

²⁷⁸ H. Dybski, *Początki anachoretyzmu w Egipcie w świetle nauczania Ojców Kościoła IV I V wieku*, „Studia Teologiczne” 27 (2009), s. 213.

w swoim dziele Atanazy, który informuje jedynie, że Antoni pochodził z Egiptu²⁷⁹. Widać więc wyraźnie, że Sozomen musiał korzystać z jakiejś późniejszej tradycji, tym bardziej, iż relacji o owym miejscu nie znajdziemy również w *Apoftegmatach*, ani w *Historii mnichów w Egipcie*. Nie pojawia się ona w żadnej z analizowanych przeze mnie *Historii kościelnych* ani u Palladiusza – zanotował ją jedynie Sozomen.

Zgodnie z relacją Atanazego po śmierci rodziców Antoni sprzedał majątek i rozpoczął życie ascety. Sumę, którą uzyskał w wyniku sprzedaży rozdzielił pomiędzy potrzebujących²⁸⁰. Część pieniędzy przeznaczył na utrzymanie swojej siostry, którą umieścił w domu miejscowych dziewic²⁸¹. O wydarzeniu tym Atanazy wspomina następująco: *Wyszedszy więc natychmiast z Domu Pańskiego, całą posiadłość, którą miał po przodkach [...], oddał chłopom ze swej wsi, aby ani jemu, ani siostrze nie sprawiano kłopotu; sprzedał wszystkie ruchomości, a uzyskane pieniądze dał biednym, zostawiając małą sumkę dla siostry*²⁸². Odpowiedni fragment odnoszący się do wyzbycia się rodzinnego majątku przez Antoniego znajdziemy także w relacji Sozomena. Nie wspomina on jednak o losach siostry pustelnika, a informuje jedynie o podarowaniu ziemi okolicznym sąsiadom i rozdzieleniu sumy uzyskanej ze sprzedania pozostałego majątku ubogim²⁸³. Sozomen postanowił wyjaśnić powody podjęcia takiego kroku przez pustelnika w następujący sposób: *uznał bowiem [Antoni], że obowiązkiem gorliwego filozofa jest nie tylko samemu wyzbyć się majątku, lecz także poświęcić go na cel godziwy*²⁸⁴. W dalszej części rozdziału Sozomen stwierdza, iż po rozdaniu swojego majątku Antoni *przylączywszy się do współczesnych mistrzów ascezy starał się wszystkich przewyższyć w cnotach*²⁸⁵. Niestety nie znajdziemy w dziele Sozomena więcej szczegółów dotyczących życia Antoniego przed jego odejściem na pustynię. Historyk nie podaje również nazw miejsc, w których przebywał Antonii po podjęciu przez niego życia mniszego²⁸⁶. Niemniej jednak należy zauważyć, iż w porównaniu z innymi *Historiami*

²⁷⁹ Atanazy, *Vita Antoni* 1, [w:] *Święty Antoni. Żywot. Pisma ascetyczne*, tłum. E. Dąbrowska, A. Ziółkowski, M. Borkowska, S. Kazikowski, S. Kalinkowski, Z. Brzostowska, Kraków 2005, s. 78.

²⁸⁰ Sozomenus, HE 1, 13, GSC 4: 27, 9-10.

²⁸¹ Atanazy, *Vita S. Antonii* 2, 3-5.

²⁸² Tamże, 2, 3-5.

²⁸³ Sozomenus, HE I 13, GSC 4: 27, 9-10.

²⁸⁴ Tamże, I 13, GSC 4: 27, 11-12 (tłum. S. Kazikowski).

²⁸⁵ Tamże, I 13, GSC 4: 27, 12-13 (tłum. S. Kazikowski).

²⁸⁶ Z relacji Atanazego wiemy, iż kilkanaście lat Antoni spędził w rodzinnym mieście, a następnie zamieszkał w starożytnym grobowcu z dala od rodzinnej wioski. Przybywali tam ludzie pragnący naśladować jego sposób życia. Antoni uznał, że taka sytuacja nie odpowiada jego potrzebom i w 286 udał się do niewielkiej, opuszczonej fortecy. Jednak również tam odnaleźli go jego naśladowcy. Zamieszkali oni w pobliżu swojego mistrza i w ten sposób utworzyli jedno z pierwszych skupisk anachoreckich, nosiło ono nazwę Pispir. Było to około roku 305. Dokładna lokalizacja tego miejsca nie jest pewna. Najprawdopodobniej były to okolice miasta Afroditopolis.

kościelnymi i tak dzieło Sozomena jest niezwykle obfite w szczegóły. Pozostali historycy całkowicie pomijają sprawę życia Antoniego przed udaniem się na pustynię. Generalnie informacje biograficzne dotyczące wspomnianego anachorety są niezwykle skąpe lub w ogóle ich nie ma. Należy pamiętać, że zarówno Sozomen jak i pozostali historycy, którzy pisali o owym mnichu, nie mieli zamiaru odtwarzać jego losów. Zależało im na przedstawieniu wzoru życia ascetycznego. Wspominali więc o jego cudach, cnotach i umartwieniach. Odnosili się do jego działalności, opisując kontakty z cesarzem czy walkę z herezjami by podkreślić jego prawowierność i troskę o egzystencję chrześcijan. Takie informacje jak pochodzenie, miejsce zamieszkania czy czas narodzin i śmierci miały dla nich znaczenie drugorzędne. Zdecydowanie więcej miejsca poświęcili oni za to na opisanie życia codziennego Antoniego. Jego umartwienia były bowiem niezwykle ważnym elementem obrazu owego mnicha.

Wśród elementów życia codziennego, jakie wiódł Antoni Pustelnik historycy kościelni opisali pożywienie, nocne czuwania i modlitwy, sen i kwestię higieny osobistej, przedstawili także sprawę wykształcenia Antoniego i jego cechy charakteru. Po raz kolejny to właśnie Sozomen będzie historykiem, który udzielił na ten temat najwięcej informacji. Stwierdził on, że Antoni *sam tylko chleb i sól miał za pożywienie, a za napój – wodę. Porą na śniadanie był dla niego moment, w którym zachodziło słońce. Niejednokrotnie dwa i więcej dni wytrzymywał bez jedzenia*²⁸⁷. Pozostali historycy kwestię postów²⁸⁸ Antoniego pomijają

W ten sposób powstało pierwsze w dziejach chrześcijaństwa skupisko mnichów o charakterystycznej strukturze. Tworzyli je pustelnicy żyjący osobno w swoich celach, każdy z nich miał własne zasady, tryb życia i uprawiania ascezy. Wszyscy jednak uznawali moralny autorytet Antoniego; zob. J. Danielou, H. I Marrou, *Historia Kościoła. Od początków do roku 600.*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1986, s. 213). Zgodnie z relacją Atanazego powstały i w górach pustelnie, i pustynia stała się miastem mnichów (Atanazy, *Żywot św. Antoniego* 13). Wszystkich mieszkających tam mnichów łączył autorytet pustelnika. Choć nie posiadał on formalnego stanowiska wśród tej społeczności to bardzo często udawano się do niego po radę w trudnych sprawach. Traktowano Antoniego jako arbitra i wzór do naśladowania (M. Kumor, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, Kraków 1993, s. 37). Tłumy napływające stale do Antoniego wymusiły na nim kolejne przenosiny. Pustelnik poprosił Arabów – koczowników, podróżujących po skalnych pustyniach, żeby go ze sobą zabrali (E. Wipszycka, *Święty Antoni, czyli o pierwszych pustelnikach* [w:] *O starożytności polemicznie*, Warszawa 1994, s.199). Zatrzymał się w oazie u podnóża góry Qolzum. Było to około roku 312.

²⁸⁷ Sozomenus, HE I 13, GSC 4: 27, 18-19. (tłum. S. Kazikowski).

²⁸⁸ Jednym z podstawowych elementów ascezy jest post. Wyrzeczenie to, rozumiemy jako powstrzymanie się od spożywania wszystkich lub niektórych pokarmów przez jednostki lub całe społeczności, w określonym czasie, z motywów religijnych (A. Czapnik, Post, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, tom 8 pod red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001, s. 208). Generalnie praktyki postne mają zadania oczyszczające i ochronne. Zależnie od celów, jakie chce osiągnąć poszczący wyróżniamy, kilka rodzajów tego wyrzeczenia. Pierwszy z nich – post inicjacyjny ma charakter przygotowawczy, a jego zadaniem jest wzmocnienie skuteczności działań osoby poszczącej. Jako przykład można podać wojowników poszczących przed walką, czy kapłanów przed złożeniem ofiary. We wczesnym chrześcijaństwie rodzice ograniczali spożywanie pokarmów przed chrzciznami dziecka. Drugi rodzaj tej praktyki ma podobne zadania. Jest to tzw. post eucharystyczny, stosowany przed

milczeniem. Atanazy podaje, że Antoni wstydził się swojej potrzeby jedzenia, często wymawiał się od spożywania posiłków razem z innymi mnichami, ponieważ uważał, że się czerwieni, kiedy inni widzą go jedzącym²⁸⁹. Biskup Aleksandrii nie podaje jednakże przez jak długo Antoni potrafił pościć²⁹⁰, nie znajdziemy również tej informacji w *Historii mnichów w Egipcie* ani u Palladiusza. Pozostaje więc uznać, że informacja o dłuższych postach Antoniego pochodzi z innego źródła (być może została ona przekazana ustnie) podobnie jak wiadomość o wsi Koma jako miejscu pochodzenia mnicha. Odniesienie do pory spożywania posiłków znajdziemy natomiast w *Historii mnichów w Egipcie*. Zgodnie z jej relacją Antoni nakazał Pawłowi Pustelnikowi *jeść wieczorem, ale pilnować, by nigdy nie doszedł do sytości, szczególnie w picciu. Twierdził bowiem, że jak przez wino wzrasta ciepłota ciała, tak przez nadmiar wody pojawiają się zwiady ducha*²⁹¹. Relacja z *Historii mnichów* zgadza się więc z tym, co napisał Sozomen na temat diety owego anachorety, którą stanowić miał chleb z solą²⁹². Choć Sozomen nie podaje jak wyglądał chleb jedzony przez Antoniego to wiadomo jednak, że wielkością przypominał dzisiejszą bułkę, był więc mały i okrągły²⁹³.

przyjmowaniem Komunii oraz przed święceniami kapłańskimi. Znany był już we wczesnym chrześcijaństwie, a rozpowszechniono go w IV wieku. Istnieje również post ekstatyczny lub inaczej profetyczny, którego głównym zadaniem jest przygotowanie się do spotkania z istotą boską. Post pokutny, kolejny z rodzajów tego wyrzeczenia, praktykowany jest oczywiście jako sposób na uzyskanie przebaczenia – odpuszczenia win. Znany on jest nie tylko w chrześcijaństwie, ale w większości religii. Ostatnim rodzajem jest tzw. post żałobny, znany już kultom pogańskim (np. podczas misterii eleuzyjskich). Chrześcijanie również znają tę jego odmianę - jako żałobę po śmierci Jezusa.

²⁸⁹ Atanazy, *Vita Antoni* 45.

²⁹⁰ Tradycję przestrzegania postów dwa dni w tygodniu przejął pierwotny Kościół od Żydów z tym, że aby się od nich odróżnić chrześcijanie przyjęli zasadę postów w środy i piątki (A. Grun, *Post modlitwą ciała i duszy*, tłum. benedyktyni tyńieccy, Kraków 1991, s. 9). Kwestia tego rodzaju umartwienia nie została jednak uregulowana przez Kościół aż do III lub nawet IV wieku (M. Dembińska, *Pożywienie postne i pokutne mnichów we wczesnym średniowieczu (V-IX wiek)*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 1985, nr. 4, s. 368). Jako pierwszy w chrześcijaństwie ustanowiono tzw. Wielki Post, czterdziestodniowy okres ograniczania przyjmowanych pokarmów przed Wielkanocą. Oczywiście nie oznacza to, że asceci przed wprowadzeniem tych ustaleń nie stosowali postów, były to jednak kwestie indywidualnych postanowień. Sprawy pożywiania się mnichów zostały uregulowane dopiero w początkach IV w. n.e. (M. Dembińska, *dz. cyt.*, s. 368), kiedy to pojawiły się pierwsze reguły, poświęcające temu zagadnieniu wiele miejsca.

²⁹¹ *Historia mnichów w Egipcie* 31, 6, tłum. E. Dąbrowska, Kraków 2007.

²⁹² Chleb generalnie był najczęściej spożywanym na pustyni produktem. Wspomina o nim Ewagriusz z Pontu w swoim dziele poświęconym ascezie, radząc mnichom, aby gdy czują potrzebę urozmaicenia pokarmów, ograniczali się do chleba i wody (Ewagriusz z Pontu, *O praktyce [ascetycznej]*, 16). Pachomiusz, w swojej *Regule*, opisuje nawet pracę piekarzy i wydaje im zalecenia (Pachomiusz, *Reguły* 116 – 117). Również w *Apoftegmatach* można znaleźć opisy mnichów żywiących się chlebem. Przykładowo Abba Achilles spożywał posolony chleb, zmiękczony wodą (AP, 3 (126)). Chleb stanowił główne pożywienie także dla mnichów zamieszkujących Pustynię Judzką. Wspomina go także wielokrotnie Teodoret z Cyru w dziele *Historia religiosa*, jako podstawę wyżywienia mnichów syryjskich.

²⁹³ E. Wipszycka, *Mnisi...*, s. 56. Wypiekano go jedynie kilka razy do roku, dlatego często wspomina się o konieczności moczenia bochenka w wodzie przed zjedzeniem. W innym wypadku pieczywo nie nadawałoby się do spożycia. Wyszuszony tuż po wypieczeniu chleb miał jednak jedną ważną dla mnichów zaletę - można go

Pozostałe informacje o życiu codziennym Antoniego przekazane przez Sozomena są równie krótkie. Wynika z nich, że w kwestii higieny osobistej, pustelnik ten nie wyróżniał się na tle innych mnichów. Antoni odmawiał swojemu ciału wszelkich przyjemności – nie stosował kąpieli i nigdy nie widział siebie nagim²⁹⁴. Również jego podejście do sprawy snu było typowe dla osób uprawiających surową ascezę. Mnisi ograniczali czas na odpoczynek, by jak najwięcej przeznaczyć go na rozmowę z Bogiem. Tak właśnie czynił Antoni, w dodatku miał spać na gołej ziemi lub splecionej rogoży. Snu miał zakosztować jedynie przez krótką chwilę, ponieważ całe noce starał się przeznaczyć na modlitwę²⁹⁵.

Informacja o brakach w wykształceniu Antoniego pojawiła się u Sokratesa i Sozomena. Obydwaj zaznaczają, że mnich nie opanował sztuki pisania i czytania, co w owych czasach nie było rzadkością w środowisku monastycznym. Sokrates jednakże cytuje w tej kwestii dzieło Ewagriusza z Pontu²⁹⁶. Sozomen natomiast wyjaśnia, iż Antoni był człowiekiem niewykształconym – pisma nie znał ani go nie pochwalał, wyżej zaś cenił sobie pomyślność, która doprowadziła do jego wynalezienia²⁹⁷. Mimo ewentualnych braków w wykształceniu, tak przynajmniej przedstawił go Sozomen, Antoni stał się jednak nauczycielem dla szerokiej grupy mnichów. W *Historiach kościelnych* znajdziemy przykłady ludzi, którzy przebywali duże odległości, aby spotkać znanego pustelnika i zasięgnąć jego rady. Wizyty te niejednokrotnie były dla anachorety uciążliwe, na tyle że zmuszało go to do ciągłej ucieczki od ludzi, chcąc osiągnąć spokój, który dałby mu możliwość praktykowania swojej ascezy. Nie można jednak powiedzieć, że całe swoje życie Antoni spędził w izolacji od świata zewnętrznego. Były okresy, w których opuszczał swoją pustelnię a nawet aktywnie wspierał ludzi powierzających mu swe sprawy. Zgodnie relacją Sozomena *jeśli chodziło o wstawianie się za pokrzywdzonymi, był tak niesłychanie gorliwy, jak mało kto inny; toteż w sprawach tych niejednokrotnie udawał się do różnych miast. Wielu bowiem przedkładając mu swe żale zmuszało go, by się wstawił w ich obronie u władz i urzędników, jako że każdy za wielką rzecz uważał bodaj ujrzeć go i posłuchać, jak przemawia, a wreszcie okazać mu posłuszeństwo jakby przełożonemu (...)*²⁹⁸. Sozomen stwierdził wyraźnie, że liczba osób

było przechowywać przez bardzo długi czas bez obaw, że się zepsuje. Sozomen nie wspomina by Antoni moczył chleb przez jedzeniem, ale robi to Palladiusz (Palladiusz, *Opowiadania dla Lausossa*, XXII 6, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996). Sozomen nie wyjaśnia, w jaki sposób Antoni zdobywał pożywienie. Atanazy natomiast wskazuje, że mnich zarabiał na niego pracą ręczną (Atanazy, *Vita Antoni* 3).

²⁹⁴ Sozomenus, HE I 13, GSC 4: 27, 23 – 28,2.

²⁹⁵ Tamże, I 13, GSC 4: 27, 20-25.

²⁹⁶ Socrates, HE IV 23, GSC 1:253, 20-24.

²⁹⁷ Sozomenus, HE I 13, GSC 4: 28, 1-2.

²⁹⁸ Tamże, I 13, GSC 4: 28, 21-27 (tłum. S. Kazikowski).

zwracających się z prośbą o wstawiennictwo było duża. Fakt ten podkreślił po raz drugi relacjonując wizytę Hilariona u Antoniego. Zgodnie z przekazem historyka Hilarion (...) *udał się na pustynię powodowany chęcią odwiedzenia wielkiego mnicha – pustelnika, i po rozmowie z nim postanowił, że tak samo będzie prowadził życie oddane chrześcijańskiej mądrości. Zabawiwszy tam czas jakiś niedługi, powrócił do ojczyzny: nie mógł bowiem przebywać w pustelni tak długo, jak tylko by chciał, bo tych, co przychodzili do Antoniego, było przy każdej sposobności niemało*²⁹⁹. W przeciwieństwie do ludzi opisywanych we wcześniejszym cytacie, Hilarion nie przybył do Antoniego z prośbą o wstawiennictwo, ale udał się do niego jak do nauczyciela, by obserwować jego ascezę³⁰⁰. Hilarion był jednym z wielu mnichów, z którymi Antoni utrzymywał kontakt. Opisuując relacje, jakie miał Antoni z innymi ascetami opierać się będziemy na relacji Sokratesa i Sozomena. Pierwszy z nich wspominał, w tym kontekście, tylko o Dydimie Ślepym i Ammonie. Sozomen poza nimi informuje także o spotkaniach Antoniego z Hilarionem, Pawłem Prostakiem i Stefanem.

Najmniej informacji przekazać możemy na temat ostatniego z wymienionych - Stefana. Pochodził on z Libii i spędził sześćdziesiąt lat uprawiając ascezę w Mareotes³⁰¹ niedaleko Marmaryki³⁰². Sozomen opisuje go jako łagodnego i mądrego. Ponadto, podobnie jak Palladiusz, wspomina o jego nadzwyczajnej umiejętności pocieszania ludzi – asceta ten miał *przynosić ukojenie ducha ludziom pogrążonym w zmartwieniu i budzić w nich nastrój radosny, choćby odczucie przykrości, jakie zdążyło ich właśnie opanować było wprost nieuniknione*³⁰³. Bardzo ciekawy jest również opis choroby³⁰⁴ Stefana przedstawiony u Sozomena oraz u Palladiusza. Autor *Opowiadań dla Lausosa* podaje jednak więcej

²⁹⁹ Sozomenus, HE 3, 14, GSC 4: 121, 22-25 (tłum. S. Kazikowski).

³⁰⁰ O. Meinardus, *Monks and monasteries of egyptian deserts*, Kair 1992, s. 3.

³⁰¹ Jezioro w północno – zachodniej części Deltę Nilu.

³⁰² Wąski pas zamieszkałej ziemi, ciągnący się od wybrzeża Morza Śródziemnego aż do Wielkiej Syrti.

³⁰³ Sozomenus, HE VI 29, GSC 4: 282, 23 - 283, 1 (tłum. S. Kazikowski).

³⁰⁴ Najciekawsze z tego tekstu jest samo wspomnienie o chorobie mnicha. Choroba jeszcze od czasów starożytnych postrzegana była jako kara za grzechy, pogląd taki miał także uzasadnienie biblijne. Sam Stefan, jak zaznaczyłam wyżej, podawał takie właśnie uzasadnienie swojej dolegliwości. Opis choroby mógł więc sugerować, że asceta nie przestrzegał zasad narzuconych przez wiarę, z tego powodu nie jest to częsty temat w dziełach monastycznych. Zdarzają się jednak wyjątki - dość dużo o chorych ascetach pisał Teodoret z Cyru w dziele *Historia religiosa* (Theodoretus, HR, XXI, 5, 6, 9, 10; HR, XXII, 4; HR, XIII, 3. HR, XXVI, 23; HR, IX, 13, HR, XXII, 4, 5; HR, XXIV, 9; HR, XXVII, 4; HR, XVI, 4; HR, IV, 3; HR, II, 18). Istnieje jednak pewna różnica pomiędzy mnichami z Syrii a Stefanem – jest to sprawa poddania się zabiegowi lekarskiemu. Duża część ascetów nie odwoływałaby się do pomocy lekarskiej - większość z nich stosowała to samo lekarstwo – modlitwę. Asceci mieli tak mocno wierzyć w siłę cudownego uzdrowienia, że niektórzy odmawiali wręcz przyjmowania pomocy lekarskiej. Wiara z uzdrowicielską moc modlitwy połączona tu była z bardzo popularnym we wczesnym chrześcijaństwie przedstawianiem Jezusa jako lekarza (P. Aszyk, *Uzdrowienia w starożytności. Kulisy konfrontacji wczesnego chrześcijaństwa z religiami pogańskimi*, „Studia Bobolanum” 2008, nr 3, s. 125).

szczegółów, dzięki niemu wiemy, na jaką chorobę zapadł pustelnik (*na jądrach i czubku członka miał wrzód, zwany rakiem*³⁰⁵). Sozomen podaje jedynie, że pustelnik *oddal lekarzom do cięcia*³⁰⁶ chore części swojego ciała. Zresztą o tego rodzaju zabiegu medycznym informuje również Palladiusz³⁰⁷. Obydwaj autorzy wskazują na niezwykłą wytrzymałość pustelnika, który w trakcie zabiegu miał wykonywać prace ręczne (splatał liście palm daktylowych robiąc z nich linę³⁰⁸). Niestety Sozomen nie podaje dokładniejszych informacji na temat charakteru relacji tego ascety z Antonim.

Kolejnym ascetą, który wedle historyków Kościoła (Sokratesa i Sozomena) miał mieć kontakt z Antonim był Dydim Ślepy, nazywany również Aleksandryjskim³⁰⁹. Obydwaj historycy Kościoła wspominają o sprawie utraty wzroku przez Dydyma. Najdokładniejsze wiadomości w tej sprawie przekazuje jednak Palladiusz, według którego Dydim utracił wzrok w wieku czterech lat, jeszcze zanim nauczył się czytać³¹⁰. Sokrates i Sozomen nie podali wieku, ale obydwa stwierdzili, że wydarzenie to miało miejsce w dzieciństwie. Można zauważyć pewną niezgodność pomiędzy tymi relacjami. Palladiusz bowiem wyraźnie zaznacza, że Dydim utracił wzrok zanim rozpoczął swoją edukację³¹¹. Sozomen, choć wspominał o wczesnym dzieciństwie, to twierdził, że utrata wzroku miała miejsce przy pierwszej próbie opanowania wiadomości elementarnych (najprawdopodobniej chodzi tu o naukę czytania). Sokrates poszedł jeszcze dalej w swoim opisie i stwierdził, że Dydim

³⁰⁵ Palladius, *Historia Lausiaca*, XXIV 2, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996.

³⁰⁶ Sozomenus, HE VI, 29 GSC 4: 283, 1-4.

³⁰⁷ Palladiusz, *Historia Lausiaca*, XXIV 2.

³⁰⁸ Tamże, XXIV 2. Sozomenus, HE VI, 29, GSC 4: 283, 1-4. Bardzo ciekawie obydwa autorzy relacjonują wypowiedź tego mnicha do świadków wspomnianego zabiegu – jej sens jest prawie taki sam u Sozomenusa i Palladiusza. Stefan miał pocieszać współczujących mu mnichów – bardzo dobrze współgra to z wcześniej wspomnianymi cechami charakteru tego ascety. Twierdził on, że wszystko co robi Bóg robi w dobrym celu. Być może jego cierpienie jest karą za przewinienia i lepiej jest, że ponosi on ją teraz a nie po śmierci³⁰⁸. Jedyna różnica w obydwu relacjach jest bardzo subtelna – Sozomenus informuje, że wspomniane wyżej słowa pocieszenia Stefan skierował do ludzi asystujących przy zabiegu, a Palladiusz twierdzi, że byli to uczniowie mnichów Ammoniosa i Ewagrios, którzy przyszli odwiedzić Stefana. Wersje te bynajmniej się nie wykluczają – mnisi często pomagali w opiece nad chorymi, być może więc mnisi, którzy przybyli w odwiedziny do Stefana pomagali w zabiegu.

³⁰⁹ Urodził się on w roku 313. W wieku czterech lat miał utracić wzrok, ale pomimo swojej ułomności zdobył wszechstronne wykształcenie (w tym teologiczne) i został kierownikiem Aleksandryjskiej Szkoły Katechetycznej (nominował go na to stanowisko Atanazy). Wśród uczniów Dydyma wymienić można m.in. Hieronima i Rufina, kontakty z nim utrzymywał, oprócz Antoniego Pustelnika, także Palladiusz (z tego powodu dzieło Palladiusza będzie cennym źródłem do poznania dziejów Dydyma). Dydim umarł w wieku 85 lat, czyli w roku 398. O Dydimie por. m.in.: J. Lascaratos, S. Marketos, *Didymus the Blind: An unknown precursor of Louis Braille and Helen Keller*, "History of Ophthalmology" 6 (1994), s. 203-208; R. A. Layton, *Didymus the Blind and His Circle in Late-Antique Alexandria*. University of Illinois Press 2004.

³¹⁰ Palladiusz, *Historia Lausiaca*, IV 1.

³¹¹ Tamże, IV 1.

zdażył przyswoić sobie pierwsze elementy wiedzy zanim utracił wzrok. Teodoret podał jedynie, że wydarzenie to miało miejsce w dzieciństwie³¹². Kwestii braku zmysłu wzroku poświęcone było opisane przez historyków spotkanie Dydy z Antonim³¹³.

Sozomen podaje na ten temat dość szczegółowe informacje³¹⁴ - przytacza słowa pochwały, jakie pustelnik skierował do Dydy. Antoni zgodnie z relacją Sozomena miał powiedzieć: *Nieprzykra bynajmniej to sprawa i niewarta smutku, o Dydy, że brak ci oczu, które przypadły w udziale jaszczurkom czy myszom i lichym zwierzętom. Szczęsna natomiast i ponętna to rzecz, że podobnie jak i aniołowie masz oczy, którymi przenikliwie spoglądasz na*

³¹² Theodoretus, HE IV 26, GSC 5: 269, 18-19.

³¹³ Pomimo utraty wzroku Dydy był człowiekiem niezwykle wykształconym. Obydwaj historycy twierdzą, że wszystkie wiadomości opanował on na pamięć przy pomocy słuchu (Sozomenus, HE III 15, Socrates IV 25). Przy tej okazji ciekawą informację przekazał Sokrates – powołując się na źródła ustne wskazuje on, że istniały pogłoski o tym, iż Dydy posiadał pewną umiejętność czytania – *uczył się dotykając palcami wyżłobionych głęboko w tabliczce znaków literowych, tak rzekomo nauczył się zgłosek, nazw i kolejno wszystkich innych rzeczy* (Sozomenus, HE III 15). Byłby więc to swoisty rodzaj współczesnego alfabetu Braille’a. O tej sprawie tak dokładnie informuje jedynie Sozomenus, niemniej jednak u Teodoreta też można znaleźć podobną wiadomość (Theodoretus, HE IV 26). Niestety większość dzieł, których autorem był Dydy, nie zachowała się do naszych czasów. Sozomenus i Palladiusz wskazują wyraźnie, że Dydy był autorem dzieł o tematyce kościelnej (Sozomenus, HE III 15), który skomentował szczegółowo Stary i nowy Testament (Palladiusz *Opowiadania...* IV 2). Był więc przede wszystkim egzegetą. Ważnym wydarzeniem było odkrycie w 1941 roku w Tura (k. Kairu), ponad 150 zeszytów papirusowych, wśród nich znalazły się także dzieła Dydy (Drączkowski, dz. cyt., s. 90), takie jak *Komentarz do Księgi Rodzaju*, *Komentarz do Księgi Joba* oraz *Komentarz do Księgi Zachariasza* (B. Czyżewski, *Chrystologia w Komentarzu do Zachariasza Dydy Aleksandryjskiego*, Gniezno 1996. Znajduje się w tej pracy polski przekład wielu fragmentów tego dzieła.). O komentarzach do ksiąg Starego i Nowego Testamentu wspomina także Sokrates (Socrates, HE IV 25). Podaje on jednak bardziej szczegółowe informacje. Z jego dzieł dowiemy się, że Dydy opublikował również trzy księgi o Trójcy Świętej oraz komentarze do dzieła *O zasadach Orygenes* (Socrates HE IV 25). Wśród ksiąg dotyczących Trójcy znajdowało się z pewnością wydane przed rokiem 381, dzieło o Duchu Świętym - zachowało się tylko przekład łaciński Hieronima. Pozostałe dwie Księgi (dotyczące najprawdopodobniej pozostałych Osób z Trójcy Świętej) zaginęły. W greckim oryginale zachowało się jednak dzieło *Przeciw manichejczykom*, ale o nim żaden z historyków nie wspomina. Teodoret co prawda wskazuje na to, że Dydy był autorem pism przeciw heretykom, ale nie podaje żadnego konkretnego tytułu (Theodoretus, HE IV 26). Wiemy jednak, także z dzieł historyków, że Dydy był obrońcą wyznania nicejskiego - zwalczał herezję arianą.

³¹⁴ O Dydy Ślepym por. B. Czyżewski, *Dydy Aleksandryjski - Ojciec zapomniany*, „Studia Gnesnensia” 11 (1997) s. 305-312; B.J. Huculak, *Wczesnochrześcijańska nauka o Duchu Świętym w przekazie Dydy Aleksandryjskiego nazywanego Ślepcem*, „Roczniki Teologiczne” 2003 z. 2, s. 101-116. D. Szymańska-Kuta *Dydy Ślepy: mistrz szkoły aleksandryjskiej (przegląd źródeł)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religio-logica” 43 (2010), s. 77-92; R. Nakonieczny, *Teologia kreacji - między obrazem a podobieństwem: (na podstawie "In Genesin" Dydy Aleksandryjskiego)*, „Vox Patrum” 25, t. 48 (2005), s. 105-123; R.A. Layton, *Didymus the Blind and His Circle in Late-Antique Alexandria*, Chicago 2004. R. Nakonieczny, *Znaczenie terminu το πνεύμα w antropologii Dydy Aleksandryjskiego*, „Vox Patrum” 26, t. 49 (2006), s. 445-452; B. Czyżewski, *Obraz Kościoła w "Komentarzu do Zachariasza" Dydy Aleksandryjskiego*, „Vox Patrum” 28, t. 52, [cz.] 1 (2008), s. 109-122; B. Czyżewski, *Chrystologia w „Komentarzu do Zachariasza” Dydy Ślepego*, Gniezno 1996.; R. M. Pancerz, *Jeszcze o duszy Chrystusa według Dydy Ślepego*, „Vox Patrum” 28, t. 52, [cz.] 2 (2008), s. 827-841; R. M. Pancerz, *Zarys doktryny Dydy Ślepego o duszy Chrystusa*, „Przegląd Kalwaryjski” 14 (2010), s. 77-88.

to co należy do Boga, i posiadasz dokładne rozeznanie, czym jest wiedza prawdziwa³¹⁵. Informacje na temat tego spotkania przekazał także Sokrates. W obydwu przypadkach treść wypowiedzi (choć obie relacje są różne pod względem użytych słów³¹⁶) oddaje ten sam sens. Dla pełnego porównania przytoczę w całości także odpowiedni fragment tekstu Sokratesa: *Podobno i Antoni jeszcze przed okresem rządów Walensa, kiedy to z powodu arian opuścił swą pustelnię i przybył do Aleksandrii, spotkał się z Dydymem i zorientowawszy się w głębokiej mądrości tego męża, powiedział do niego: „Nie martw się Dydymie, że utraciłeś oczy cielesne. Nie masz bowiem takich oczu, jakimi mogą patrzeć i muchy, i komary; ciesz się natomiast, że masz oczy, którymi patrzą także i aniołowie, oczy, za pośrednictwem których również i sam Bóg jest oglądany i dostrzegana jest Jego światłość”. To powiedział już dawniej do Dydyma umiłowany przez Boga Antoni³¹⁷. O Dydymie Ślepym krótko informuje również Teodoret z Cyru³¹⁸, nie podnosi jednakże kwestii jego kontaktów z Antonim.*

Podobieństwo pomiędzy obydwoma tekstami wyjaśnić jest bardzo łatwo. Sozomen korzystał z dzieła Sokratesa. Obydwaj mogli również zasięgnąć informacji z innych źródeł³¹⁹. Choć historycy podają wiadomość tylko o jednym spotkaniu, to wiemy, że było ich więcej - informuje nas o tym Palladiusz, wspominając o trzeciej z rzędu wizycie Antoniego u Dydyma – wiadomość ta jest o tyle prawdopodobna, że zgodnie z relacją Palladiusza przekazał mu ją sam Dydim³²⁰. Nie wiemy niestety, kiedy miało miejsce to spotkanie opisywane przez Sozomena i Sokratesa, ani czy były po nim kolejne.

Podana w tekście Sokratesa informacja, że do spotkania obu mnichów doszło przed okresem rządów Walensa, niewiele nam pomoże – Walens rozpoczął swoje panowanie w roku 364, a Antoni zmarł w roku 356. Drugą wskazówką chronologiczną jest sprawa arian – Sokrates twierdzi, że Antoni przybył do Aleksandrii z ich powodu³²¹, a Sozomen dodaje, że chodziło o wsparcie Atanazego i zaświadczenie o jego prawowierności³²². Wydarzenie to

³¹⁵ Sozomenus, HE III, 15, GSC 4: 126,16-19: »οὐ χαλεπὸν οὐδὲ λύπης ἄξιον, ὦ Δίδυμε, οφθαλμῶν ἀπορεῖν σε, ὡν μέτεστι σαύραις καὶ μυσὶ καὶ τοῖς εὐτελέσι ζῳοῖς · μακάριον δὲ καὶ χάριεν, ὅτι παραπλησίως ἀγγέλοις τοὺς οφθαλμοὺς εἶχες, δι' ὧν τὸ θεῖον τρανῶς κατανοεῖς καὶ τὴν ἀληθὴ γνῶσιν ἀκριβῶς ὁράς.« (tłum. S. Kazikowski).

³¹⁶ Ale ilość słów, co dość znamienne jest ta sama – po 41 wyrazów w każdej relacji. Por. Sozomen, *Historia Kościoła*, s. 187, przypis 89.

³¹⁷ Sokrates, HE IV 25, GSC 1: 259, 22- 260, 2.

³¹⁸ Theodoretus, HE IV 26, GSC 5: 269, 18 - 270, 2.

³¹⁹ D. Szymańska-Kuta, *Dydym Ślepy – mistrz szkoły aleksandryjskiej (przegląd źródeł)*, s. 77 – 79.

³²⁰ Palladiusz, *Historia Lausiaca*, IV 3.

³²¹ Sokrates, HE IV 25, GSC 1: 259, 22-24.

³²² Sozomenus, HE III 15, GSC 4: 126, 14-16.

miało miejsce w roku 338³²³. Jeśli przyjmiemy, że spotkanie opisywane przez historyków Kościoła było pierwszym, to do wszystkich spotkań, a więc minimum trzech, musiałoby dochodzić pomiędzy rokiem 338 a 356.

Kolejny pustelnik, który utrzymywał stały kontakt z Antonim był jego uczniem. Informacje o Pawle Prostaku bardzo ściśle łączą się z osobą Antoniego Wielkiego. Jeśli chodzi o *Historie kościelne* to jedynie Sozomen wspomina o tej postaci. Jego informacje porównać można z przekazem *Opowiadań dla Laussosa, Historii mnichów w Egipcie i Apoftegmatów*³²⁴.

Zgodnie z relacją Sozomena Paweł był z pochodzenia wieśniakiem ożenionym z kobietą niezwyklej urody, którą przyłapał na cudzołóstwie. Porzuciwszy małżonkę i dom udał się na pustynię do Antoniego, ponieważ pragnął zostać mnichem. Sozomen nadmienia, że Paweł był wtedy w podeszłym wieku, a więc nazbyt zaawansowanym, aby podejmować się życia pustelniczego. Antoni poddał go rozlicznym próbom, kładąc szczególny nacisk na naukę posłuszeństwa. Z czasem Paweł doszedł do takiej doskonałości, że w kwestii wypędzania złych duchów, posiadał nawet umiejętności, których nie miał jego nauczyciel³²⁵.

Relacja Sozomena generalnie zgadza się z przekazem pozostałych źródeł. W sprawie pochodzenia Pawła oprócz Sozomena wypowiedział się także Palladiusz. On również uważał, że Paweł pochodził ze wsi³²⁶. Sprawę tę pomija natomiast *Historia mnichów w Egipcie*³²⁷. Z wyjątkiem *Apoftegmatów*, każde z wymienionych wyżej źródeł potwierdza, że przed podjęciem życia monastycznego Paweł znajdował się w związku małżeńskim³²⁸ (sytuacja taka wcale nie była rzadkością).

O małżeńskiej zdradzie jako przyczynie odejścia Pawła na pustynię nie wspominają jedynie *Apoftegmaty*. Relacja Palladiusza jest najbardziej zbliżona do przekazu Sozomena. *Historia mnichów w Egipcie* różni się jedynie drobnym szczegółem – kwestią

³²³ W. Harmless, *Chrześcijaństwo pustyni...* s. 71.

³²⁴ Palladiusz, *Historia Lausiaca*, XXII 1-13; *Historia mnichów w Egipcie* 31, 1-20; XXIV 1-10; *Apoftegmaty* 797. Każde z tych źródeł, z wyjątkiem *Apoftegmatów*, prowadzi swoją relację o życiu Pawła w podobnym porządku chronologicznym – zaczynając od wydarzeń jeszcze sprzed zostania mnichem aż do opuszczenia siedziby Antoniego i rozpoczęcia samotnej ascezy. *Apoftegmaty* skupiają się na tym co działo się z Pawłem, kiedy był już szanowanym i doświadczonym mnichem.

³²⁵ Sozomenus, HE I 13, GSC 4: 30, 1-3.

³²⁶ Palladiusz, *Historia Lausiaca*, XXII 1.

³²⁷ *Historia mnichów w Egipcie* 31, 1-20

³²⁸ Sozomenus, HE I 13, GSC 4: 29, 20-22.; Palladiusz, *Historia Lausiaca*, XXII 1; *Historia mnichów w Egipcie* 31,2.

reakcji Pawła na przyłapanie cudzołożnej żony. Palladiusz i Sozomen twierdzą, że zwrócił się on do kochanka żony mówiąc „zatrzymaj ją sobie³²⁹” - taka jest wersja Sozomena. Według Palladiusza Paweł miał stwierdzić, że nic go to nie obchodzi³³⁰. W *Opowiadaniach dla Lausossa* pojawił się dodatkowo wątek dzieci tej kobiety (a więc być może także dzieci Pawła) – je również przyszły pustelnik polecił zabrać kochankowi żony. *Historia mnichów w Egipcie* natomiast wyraźnie podkreśla, że Paweł pozostawił swój dom i nic nikomu nie mówiąc udał się na pustynię³³¹. Ta drobna różnica wynika prawdopodobnie z różnych źródeł ustnych, z których korzystali poszczególni autorzy.

Wszystkie wspomniane źródła zgodne są co do tego, że Paweł został uczniem Antoniego Pustelnika. *Apoftegmaty* jedynie wspominają ten fakt³³², natomiast pozostałe przekazy dokładnie opisują drogę, jaką musiał przejść Paweł. Najkrótsza informacja na ten temat znajduje się u Sozomena – Antoni poddał Pawła rozmaitym próbom, z których Paweł wyszedł zwycięsko mimo swojego podeszłego wieku. Choć Sozomen nie precyzuje jakiego rodzaju były to próby, to łatwo wywnioskować, że chodzi o ćwiczenia ascetyczne, jakie zazwyczaj towarzyszą życiu mnichów. Szczegółów dowiadujemy się z *Opowiadań dla Lausosa*³³³ i *Historii mnichów w Egipcie*³³⁴. Palladiusz relacjonuje, że Antoni początkowo nie chciał przyjąć Pawła, uważając, iż ten jest za stary, jak na kogoś kto pragnie rozpocząć życie monastyczne³³⁵. Próby, którym go początkowo poddał miały go zniechęcić do życia mniszego. Dopiero po upływie pewnego czasu, kiedy Antoni przekonał się o wytrzymałości i posłuszeństwie Pawła, próby te nabrały charakteru pewnego rodzaju nowicjatu – przygotowania do życia mniszego. Szczególny nacisk Antoni miał kłaść właśnie na uczenie Pawła posłuszeństwa. Zagadnienie to wydaje się pełnić podstawową rolę zarówno w narracji Palladiusza jak i *Historii mnichów w Egipcie* – wszelkie próby, którym został poddany Paweł miały go nauczyć posłuszeństwa³³⁶. Sozomen tymczasem w ogóle nie dotyka tej tak ważnej

³²⁹ Sozomenus, HE I 13, GSC 4: 29,22.

³³⁰ Palladiusz, *Historia Lausiaca*, XXI 1.

³³¹ *Historia mnichów w Egipcie* 31, 1 (wersja łacińska): Gdy pewnego razu zobaczył swoją żonę obcującą z kochankiem, nic nikomu nie mówiąc, pozostawił dom i smutny na duchu odszedł na pustynię. XXIV 1 (wersja grecka): przyłapał on swoją żonę na cudzołóstwie i bez słowa odszedł na pustynię do Antoniego.

³³² AP 797.

³³³ Palladiusz, *Historia Lausiaca*, XXII 4 – 8.

³³⁴ *Historia mnichów w Egipcie* XXIV 2 - 9; 31, 4 – 13.

³³⁵ Antoni miał nawet zamknąć się w swojej pustelni i nie wychodzić przez trzy dni, w nadziei, że Paweł zniechęci się i odejdzie. Grecka wersja *Historii mnichów w Egipcie* twierdzi, że Antoni nie wychodził aż przez tydzień, natomiast łacińska, iż tylko jeden dzień i noc. Sozomen całkowicie pomija tę kwestię.

³³⁶ Nakaz nabierania wody ze studni a potem jej wylewania (HM 31, 13); plectenie koszyków i rozplatanie dopiero co zrobionych (HM 31, 13); nakaz splatania i rozplatania liny (Palladiusz XXII 5) zszywanie

sprawy. Nie jest raczej możliwe, że nie słyszał o tej stronie nauki Pawła (Sozomen znał chociażby *Historię mnichów w Egipcie*). Raczej świadomie ominął tę część opowieści – jego relacja o tym mnichu jest bowiem bardzo krótka. Znajduje się w niej jednak pewien fragment, który być może odnosi się do kwestii posłuszeństwa. Sozomen wspomina, że Paweł był nieprzyzwyczajony do *mniszej pokory*³³⁷.

Żadne ze źródeł nie podaje jak długo Paweł pozostawał w pustelni Antoniego. Jedynie Palladiusz sugeruje, że jego nauka trwała kilka miesięcy³³⁸. Po tym czasie zamieszkał on samotnie. Zgodnie z relacją Sozomena Antoni polecił mu, by *sam sobie był mistrzem*³³⁹. Palladiusz informuje, że pustelnia Pawła znajdowała się w odległości trzech lub czterech mil od miejsca zamieszkania Antoniego³⁴⁰. Po roku spędzonym w tym miejscu Paweł uzyskał zdolność wyganiania demonów. Co bardzo ciekawe miał być w tym lepszy niż sam Antoni³⁴¹.

Jak widać, w kwestii Pawła Prostaka wszystkie podane relacje są ze sobą zgodne, a pojedyncze różnice dotyczą spraw szczegółowych. Z czego mogą one wynikać? Podobnie jak w wielu innych przypadkach odpowiedzią będą źródła, z których korzystali poszczególni autorzy. Palladiusz przyznaje, że nie znał Pawła osobiście, ale historię jego życia poznał za pośrednictwem innych mnichów – podaje nawet imiona dwóch spośród nich – Kronios i Hieraks³⁴². Kroniosa Palladiusz poznał w Nitrii, mnich ten był ważnym źródłem wiedzy o życiu mnichów. Znał on osobiście Antoniego Pustelnika³⁴³, jest więc niewykluczone, że poznał również Pawła lub usłyszał o nim od Antoniego. Również Sozomen nie powołuje się na żadne źródła pisane, a jedynie na tradycję ustną³⁴⁴.

Stworzony przez historyków Kościoła obraz Antoniego Pustelnika nie odbiega od informacji przekazanych na jego temat przez inne źródła monastyczne. Mnich, którego opisują wspomniani autorzy jest wzorem cnót i mistrzem ascezy. Angażuje się w sprawy wspólnoty chrześcijańskiej walcząc w obronie prawowiernej doktryny, jest nauczycielem

i rozdzieranie niedawno zszytej odzieży(HM 31,13,; nakaz rozbicia naczynia z miodem i zebrania zawartości łyżeczką (HM XXIV 8), nakaz milczenia (HM XXIV 6-7; HM 31, 9 -11) i długotrwałych postów (HM XXIV 2).

³³⁷ Sozomenus, HE I 13, GSC 4: 29,25.

³³⁸ Palladiusz, *Historia Lausiaca*, XXII 9.

³³⁹ Sozomenus, HE I 13, GSC 4: 29, 26- 30,1.

³⁴⁰ Palladiusz, *Historia Lausiaca*, XXII 9.

³⁴¹ Sozomenus, HE I, 13, GSC 4: 30, 2-3. Palladiusz, *Opowiadania...* 9 -10, HM 31, 18; HM XXIV 10.

³⁴² Imię to pojawia się w koptyjskim żywocie Makarego – należy do heretyka (G. Bunge, A. De Vogue, *Quatres ermites*, Bibliografia, 108 – 116).

³⁴³ Palladiusz, *Historia Lausiaca*, XXI 1.

³⁴⁴ Sozomenus, HE I 13, GSC 4: 29,24.

mnichów i autorytetem dla pozostałych chrześcijan. Żaden z historyków Kościoła, piszący o Antonim, nie nazywa go jednak twórcą monastycyzmu. Teodoret określa, co prawda, Antoniego mistrzem szkoły umartwienia, który uczynił pustynię miejscem nauki cnoty dla innych pustelników. Jednocześnie jednak wspomina, że był on jednym z wielu, którzy prowadzili życie mnisze³⁴⁵. Sozomen natomiast zaznacza, że Antoni doprowadził ten tryb życia do najwyższej gorliwości i doskonałości³⁴⁶, ale nie twierdzi, że był on jego prekursorem. Również Rufin, choć podkreśla cnoty i zasługi Antoniego nie nazywa go nigdzie pierwszym pustelnikiem.

Pachomiusz – twórca pierwszych klasztorów.

Kolejną, obok Antoniego Pustelnika, z najważniejszych postaci monastycyzmu egipskiego był bez wątpienia Pachomiusz. Tak jak tradycyjnie wiąże się początki monastycyzmu z Antonim, tak samo pomysł tworzenia wspólnot mniszych łączy się właśnie z osobą Pachomiusza. Oczywiście sprawa nie jest tak oczywista – asceci zrzeszali się w grupy jeszcze przed pojawieniem się tego mnicha. Niemniej jednak odegrał on niezwykle ważną rolę w organizacji życia monastycznego w Egipcie. W latach 329-340 Pachomiusz założył w północno-zachodniej części wielkiej delty Nilu klasztory w Phbow, Tse, Szmin, Tsmine, a następnie w Phnoum na południu³⁴⁷. Był on nie tylko fundatorem nowych wspólnot, ale zajmował się także reorganizacją już istniejących. Klasztory z Szeneset, Thmouszons i Thbew poprosiły o przyłączenie do jego zgromadzenia – mnisi z tych wspólnot podporządkowywali się regule stosowanej w klasztorach pachomiańskich.

Opisując życie Pachomiusza³⁴⁸ wspomóc możemy się jedynie jedną *Historią kościelną* – dziełem Sozomena. Żaden z pozostałych historyków Kościoła nie wspominał o tej, tak

³⁴⁵ Theodoretus, HE IV 18, GSC 5: 247, 24 -26.

³⁴⁶ Sozomenus, HE I 13, GSC 4:27, 1-4.

³⁴⁷ V. Desprez, *Cenobityzm pachomaiński*, [w:] *Pachomiana Latina*, Tyniec 1996, s. 1.

³⁴⁸ Informacji o życiu i działalności Pachomiusza szukać możemy w takich opracowaniach jak: M.S. Burrows, *On the Visibility of God In the Holy Man: A Reconsideration of the Role of Apa In Pachomian Vitae*, „Vigiliae Christianae” 41 (1987) s. 11 – 33; H. Chadwick, *Pachomios and the idea of Sanctity* [w:] *History and Thought of the Early Church*, London 1982; T.G. Kardong, *The Monastic Practices of Pachomius and Pachomians*, „Studia Monastica” 32 (1990), s. 15 – 24. V. Desprez, *Pachomian cenobitism (I, II)*, *American Benedictine Review* 43 (1992), s. 233 – 249, 358 – 394; J.E. Goehring, *New Frontiers In Pachomian Studies* [w:] *Roots of Egyptian Christianity*, pod red. B.A. Pearson i J.E. Goehring, Philadelphia 1986, s. 236 – 257; J.E. Goehring, *Ascetics, Society and the Desert: Studies In Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999. P. Rousseau, *Pachomius: The Making of a Community In Fourth – Century Egypt*, Berkeley 1999.

ważnej dla egipskiego monastycyzmu postaci. Pominiecie takie jest całkowicie zrozumiałe w przypadku Ewagriusza – jego *Historia Kościoła* dotyczy zupełnie innego okresu. Można także zrozumieć rezygnację z opisanego działalności Pachomiusza w przypadku Teodoretą. Biskup Cyru skupiał się bowiem na mnichach syryjskich i nawet Antoniemu poświęcił niewiele więcej niż kilka zdań w swojej *Historii kościelnej*. Podobnie sprawę można wyjaśnić w przypadku Filostorgiusza. Pochodził on ze środowiska konstantynopolitańskiego i swoją pracę pisał właśnie z punktu widzenia Konstantynopola. Skoro nie ujął on w swojej pracy postaci Antoniego Wielkiego, to mógł też pominąć Pachomiusza.

Informacji o życiu Pachomiusza nie znajdziemy jednak w dziele Sokratesa, którego ramy chronologiczne obejmują czasy tego mnicha. Oczywiście można wspomnieć o tym, że historyk ten w mniejszym stopniu niż Sozomen interesował się środowiskiem mniszym i w związku z tym mógł pominąć osobę Pachomiusza, a opisując początki monastycyzmu odnieść się tylko do Antoniego. Podobnie jak Filostorgiusz pochodził on z Konstantynopola, co zaważyło na problematyce, którą poruszał w swojej pracy. Niemniej jednak Sokrates wspomina nie tylko o Antonim Wielkim, lecz także o szeregu innych egipskich mnichów. Nie tylko pomija on samego Pachomiusza, ale całe środowisko mnichów z Tabennesos, co wydaje się o tyle dziwne, że wspólnota ta miała liczyć w tym czasie kilka tysięcy mnichów. Czy Sokrates mógł o tym nie wiedzieć? To prawda, że o Pachomiuszu nie wspomina także Rufin z Akwilei, blisko związany z mnichami egipskimi, z którego dzieła Sokrates korzystał. Na podstawie lektury jego *Historii kościelnej* można z dużą dozą pewności powiedzieć, że musiał mieć świadomość istnienia społeczności pachomiańskiej. W rozdziale poświęconym Ammonowi powołuje się wprost na źródło, które poświęca Pachomiuszowi dość dużo miejsca – mowa tu o dziele Palladiusza – *Opowiadania dla Lausosa*. Skoro Sokrates znał to źródło to wiedział o Pachomiuszu i jego uczniach. W *Historii kościelnej* Sokratesa znajduje się fragment, który w pewnym stopniu wyjaśnia nam tę sprawę. Pod koniec wspomnianego już rozdziału o Ammonie Sokrates zaznacza, że *było wtedy w klasztorach także wielu innych mężów zasługujących na podziw i miłych Bogu, ale wyliczanie ich w niniejszej historii za dużo zajęłoby czasu, a przede wszystkim trzeba by odejść od tematu, gdybym zechciał opowiedzieć kolejno o życiu każdego z nich oraz o cudach, jakie czynili dzięki mieszkającej w nich świętości*³⁴⁹. Sokrates wyraźnie więc wskazuje na to, że dokonał w swym dziele wyboru mnichów, których chciał przedstawić. Niestety nie wiemy, z jakich powodów

³⁴⁹ Sokrates, HE IV 23, GSC 1: 256, 19-23.

pominał on Pachomiusza i całe jego środowisko. Brak informacji o twórcy życia cenobitycznego w *Historiach kościelnych*, poza dziełem Sozomena, musi zastanawiać.

Dysponujemy jednak bardzo dużą ilością źródeł, które pozwalają poznać bieg życia Pachomiusza³⁵⁰. Zgodnie z tym, co napisał William Harmless lista tekstów jest olśniewająca, ale większość ich autorów pozostaje anonimowa³⁵¹. Informacje przekazane przez Sozomena skonfrontować będzie można z dwudziestoma dwoma wariantami żywota spisanyymi w języku koptyjskim³⁵² i z ośmioma spisanyymi w grece³⁵³. Istnieje również łacińska wersja żywota³⁵⁴. Dysponujemy również zbiorem listów i reguł³⁵⁵.

Informacje biograficzne³⁵⁶ Sozomena na temat Pachomiusza podzielić można na kilka zagadnień. Najważniejsze z nich dotyczy przyczyny, dla której mnich ten zdecydował się na stworzenie swojej wspólnoty. Temu problemowi Sozomen poświęcił najwięcej miejsca. Pozostałe informacje biograficzne ograniczają się do jednozdaniowych wtrąceń. Sozomen przekazuje krótką informację na temat życia Pachomiusza sprzed okresu tworzenia wspólnoty mnichów. Mamy również podaną jedną cechę charakteru Pachomiusza (mąż w najwyższym stopniu kochający ludzi³⁵⁷) oraz wspomnienie jego niezwykłych umiejętności.

Pachomiusz pochodził z rodziny pogańskiej. Urodził się w roku 292 w Szne³⁵⁸. W roku 312, czyli w wieku dwudziestu lat, został wcielony do wojska rzymskiego. Nawrócił

³⁵⁰ O źródłach do historii Pachomiusza por. D.J. Chitty, *Pachomian Sources Once More*, „Studia Patristica” 10 (1970), s. 54 – 64; D.J. Chitty, *Pachomian sources Reconsidered*, „Journal of Ecclesiastical History” 5 (1954), s. 38 – 77; G.E. Gould, *Pachomios Sources revisited*, „Studia Patristica” 30 (1997), s. 202 – 217.

³⁵¹ W. Harmless, *Chrześcijanie pustyni*, s. 130.

³⁵² Najważniejsza z tych relacji (i najlepiej zachowana) to prawdopodobnie tzw. Bohairski żywot Pachomiusza obejmujący ponad dwieście stron (pozostałe mają od jednej strony do trzydziestu)

Krytyczne wydania tych żywotów to m.in. *Sancti Pachomii Vita Bohairice scripta*, wyd. L. –T. Lefort, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain 1989; A. Veilleux, *Pachomian Koinonia I: The Life of Saint Pachomius*, Cistercian Studies Series, Kalamazoo 1980, s. 23 – 295, 425 – 457; J. E. Goehring, Pierwszy żywot saidzki (przekład) [w:] *Religions of Late Antiquity in Practice*, red. R. Valantasis, Princeton 2000, s. 19 - 33.

³⁵³ Najważniejszy spośród nich to żywot spisany pod koniec IV w. tzw. Pierwszy Żywot Pachomiusza. Krytyczne wydanie greckich żywotów Pachomiusza znaleźć można m.in. w pracach: A. Veilleux, *Pachomian Koinonia I: The Life of Saint Pachomius*, Cistercian Studies Series, Kalamazoo 1980, s. 297 – 423; A. Athanassakis, *The Life of Pachomius (Vita Prima Graeca)*, Scholar’s Press Missoula 1975.

³⁵⁴ Spisana przez Dionizego Mniejszego.

³⁵⁵ Polskie wydanie tekstów pachomiańskich: *Pachomiana Latina*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 1996. Zob. także: B. Degórski, *Święty Pachomiusz i najstarsze reguły monastyczne*, „Ateneum Kapłańskie”. - T. 162, z. 1 (2014), s. 18-36.

³⁵⁶ Sprawę organizacji życia w Tabennesos zajmować się będę w rozdziale II.

³⁵⁷ Sozomenus, HE III 14, GSC 4: 120,20.

³⁵⁸ Miejsowość w Górnym Egipcie, na południe od Teb.

się w Tebach, na co wpływ miała pomoc, jakiej udzielili mu tamtejsi chrześcijanie³⁵⁹. Ochrzczony został już po zwolnieniu z wojska, w roku 313 w wiosce Szeneset w Górnym Egipcie³⁶⁰. Według koptyjskich źródeł Pachomiusz spędził trzy lata w tej wiosce służąc jej mieszkańcom, po czym opuścił ich aby zostać mnichem³⁶¹. Nowicjat przeszedł u anachorety Palamona, u którego spędził siedem lat³⁶². Po tym czasie miał przenieść się do wioski o nazwie Tabenesi³⁶³. Wszystkie te wydarzenia Sozomen pomija. Jego relacja rozpoczyna się od momentu, w którym Pachomiusz rozpoczął ascetyczne życie mieszkając samotnie w jaskini³⁶⁴. W tym miejscu jednak pojawia się problem – żadne z dotąd przytoczonych źródeł nie wspomina o tym fakcie. Informację o jaskini jako miejscu zamieszkania przekazuje za to Palladiusz³⁶⁵. Niestety ani *Historia kościelna* ani *Opowiadania dla Lausosa* nie dają żadnej wskazówki chronologicznej, na podstawie której moglibyśmy ustalić, w którym okresie życia Pachomiusz mieszkał w grocie. Sozomen co prawda wspomina, że Pachomiusz z początku *uprawiał życie ascetyczne sam jeden, mieszkając w jaskini*³⁶⁶. Nie mówi nam to jednak wiele. Czy chodzi o moment zaraz po chrzcie, kiedy przebywał w wiosce Szeneset, czy może o okres jego nowicjatu u ascety Palamona albo o czas po opuszczeniu mistrza? Określenie, którego użył Sozomen raczej wyklucza ten drugi wariant - Pachomiusz mieszkał w końcu sam jeden. Ostatnia możliwość też raczej nie wchodzi w grę, ponieważ po opuszczeniu Palamona Pachomiusz miał od razu przystąpić do tworzenia wspólnoty³⁶⁷. Pozostaje więc pierwsza możliwość – trzyletni okres zamieszkania w wiosce Szeneset, gdzie Pachomiusz został ochrzczony. Źródła monastyczne znają wiele przykładów mnichów, którzy zajmowali np. grobowce, opuszczone cysterny czy świątynie znajdujące się w pobliżu miejsca zamieszkania ludzi. Teoretycznie można by więc przyjąć, że Pachomiusz zamieszkał

³⁵⁹ Informacje o tym wydarzeniu przekazują: *Żywot bohairski Pachomiusza* 7, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain 89: 4 – 5 oraz *Pierwszy żywot grecki Pachomiusza* 4, Subsidia Hagiografica, Bruxelles 19:3.

³⁶⁰ Taką chronologię życia Pachomiusza znajdziemy m.in. w pracy W. Harmless, *Chrześcijananie pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, Kraków 2009, tłum. Marta Hoffner. J.M. Drayton w książce *Pachomius as Discovered In the Worlds of Fourth Century Christian Egypt. Pachomian Literature and Pachomian Monasticism: a Figure of History or Hagiography?* Sydney 2002, jako datę urodzenia podaje rok 290, a datę chrztu 314.

³⁶¹ W. Harmless, *Chrześcijananie pustyni*, s. 133.

³⁶² Informacje o tym wydarzeniu przekazują: *Żywot bohairski Pachomiusza* 10, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain 89: 8 - 10 oraz *Pierwszy żywot grecki Pachomiusza* 6, Subsidia Hagiografica, Bruxelles 19: 4 - 5.

³⁶³ J. Danielou, H. I Marrou, *dz. cyt.*, s. 214.

³⁶⁴ Sozomenus, HE III 14, GSC 4: 119,19.

³⁶⁵ Palladiusz, *Historia Lausiaca*, XXXII 1.

³⁶⁶ Sozomenus HE III, 14, GSC 4: 119,19. (tłum. S. Kazikowski).

³⁶⁷ D.J. Chitty, *Note on the Chronology of the Pachomian Foundations*, „Studia Patristica” 2 (1957), s. 379 – 385.

w jakiejś jaskini w pobliżu wioski, o której tu mowa. Wydaje się jednak, że o fakcie takim wspomniałaby choć jedna z wielu wersji żywotów Pachomiusza. Tymczasem takiej informacji brakuje, co skłania do przyjęcia stanowiska, że Sozomen popełnił błąd, który powtórzył po Palladiuszu bądź usłyszał tę wersję historii od kogoś, kto znał to dzieło.

Dalszy ciąg relacji Sozomena pokrywa się z przekazem żywotów. Wersja Palladiusza też jest w tym wypadku zgodna, co więcej opisy z *Historii kościelnej* i *Opowiadań dla Lausosa* są w tym miejscu niezwykle do siebie zbliżone: do Pachomiusza przybył anioł i nakazał mu powołać do życia zgromadzenie mnichów. Nawet kwestia tego, co anioł powiedział do Pachomiusza wygląda w obydwu tekstach bardzo podobnie³⁶⁸. Sozomen informuje, iż anioł stwierdził, że skoro Pachomiusz *osobiście miał szczęście w uprawianiu chrześcijańskiej mądrości osiągając dobre wyniki, niech obecnie jako przełożony da coś z siebie na pożytek wielu spośród tych, którzy zamieszkują w zgromadzeniu; a ma ich prowadzić według wytycznych, jakie właśnie otrzyma*³⁶⁹. Analogiczny fragment w dziele Palladiusza brzmi natomiast następująco: *Doskonale urządziłeś już wszystko, co dotyczy twych własnych spraw, niepotrzebnie więc siedzisz w grocie; idź więc, zbierz wszystkich młodych mnichów, zamieszkaj z nimi i nadaj im regułę według wzoru, który ci tu daję*³⁷⁰. Historia o aniele i tabliczce z regułą pojawia się także przykładowo w *Drugim żywocie greckim* Pachomiusza czy w *Żywocie łacińskim Dionizego Młodszego*³⁷¹.

Żywoty informują także o innych wizytach aniołów u Pachomiusza. Sozomen również uważa, że było ich więcej. W dalszej części rozdziału informuje bowiem, że Pachomiusz był

³⁶⁸ Postanowiłam w tym miejscu przytoczyć obydwie wypowiedzi, żeby zwracając uwagę na ich niezwykle podobieństwo, odnieść się do kwestii znajomości dzieła Palladiusza przez Sozomena. W *Historii kościelnej* Sozomena znajdują się momenty, które poddają w wątpliwość to czy Sozomen czytał dzieło Palladiusza – np. w przypadku mnicha Doroteusza (ks. VI rozdział 29) zupełnie inaczej przedstawiono kwestię snu. Jeśli jednak przyjmiemy, że Sozomen nie czytał *Opowiadań dla Lausosa* to musimy uznać, że korzystał z tego samego źródła co Palladiusz. Historia o aniele i tabliczce z regułą pojawia się w *Drugim żywocie greckim* Pachomiusza czy w *Żywocie łacińskim Dionizego Młodszego*.

³⁶⁹ Sozomenus, HE III 14, GSC 4: 119, 21 – 23: *εν γαρ τὰ κατ' αὐτόν ἐν φιλοσοφίᾳ κατορθώκεναι καὶ χρῆναι συνοικίων ἡγούμενον ὠφελεῖν πολλούς, αἰεὶν δὲ αὐτοὺς νόμοις οἷς ἂν δοίη ' δεδωκέναι δὲ αὐτῷ δέλτον, ἣν ἐτι φυλάττουσιν.* (tłum. S. Kazikowski).

³⁷⁰ Palladiusz, *Historia Lausiaca*, XXXII 1.

³⁷¹ O tym, że przyczyną zbudowania klasztoru w Tabennesi było anielskie objawienie informują także *Żywot bohairski Pachomiusza* 17, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain 89: 18 oraz *Pierwszy żywot grecki Pachomiusza* 12, Subsidia Hagiografica, Bruxelles 19: 8 Informacje o drugim objawieniu: *Żywot bohairski Pachomiusza* 22, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain 89: 22 oraz *Pierwszy żywot grecki Pachomiusza* 23, Subsidia Hagiografica, Bruxelles 19: 14. Żaden z nich nie wspomina jednak o tabliczce z zapisaną regułą.

umiłowany przez Boga i niejednokrotnie rozmawiał z jego posłańcami³⁷². Jedną z oznak wyjątkowej roli Pachomiusza, obok jego kontaktów z aniołami, miała być umiejętność widzenia przyszłości. Sozomen nie podaje niestety żadnych przykładów przewidywania przyszłych wydarzeń przez Pachomiusza, nie czyni tego także Palladiusz, który podobnie jak Sozomen jedynie informuje, że mnich ten taki dar posiadał³⁷³.

Nie znajdziemy także w relacji Sozomena odniesień do siostry Pachomiusza – Marii i wspólnot mniszych, którym przewodziła. Nie pojawia się również w *Historii kościelnej* żadna informacja na temat Teodora, który miał wielkie znaczenie w tworzeniu struktury klasztorów pachomiańskich. Sozomen nie podaje również daty śmierci Pachomiusza (346 r.). Bardzo istotnym faktem pominiętym przez Sozomena jest kwestia pierwszej nieudanej próby stworzenia zgromadzenia mnichów opisana przez *Pierwszy sadziki żywot Pachomiusza*³⁷⁴. Zgodnie z jego treścią na początku tworzenia wspólnoty Pachomiusz miał kilku uczniów, ale ci nie okazywali mu szacunku – wręcz przeciwnie odnosili się do niego z pogardą, co ten znosił cierpliwie przez kilka lat, ale w końcu, gdy mnisi zaczęli zaniedbywać obowiązki związane z liturgią i modlitwą wygnał ich³⁷⁵. Pozostałe żywoty albo pomijają to wydarzenie albo wspominają jedynie o wydaleniu niegodnych mnichów³⁷⁶. Jaki mógł być powód pominięcia tego epizodu przez Sozomena? Prawdopodobnie taki jak w przypadku większości żywotów – pragnienie zatuszowania nieprzyjemnego zdarzenia przedstawiającego mnichów w negatywny sposób³⁷⁷.

Obraz Pachomiusza, który wyłania się z *Historii kościelnej* Sozomena wydaje się być bardzo uproszczony. Pachomiusz jest dla Sozomena mężem umiłowanym przez Boga, twórcą wielkich zgromadzeń mnichów opartych na konkretnej regule. Autor opuszcza więc wszelkie fragmenty, które mogłyby przedstawić tego mnicha lub stworzoną przez niego wspólnotę w niekorzystnym świetle. Sozomen pomija bardzo wiele ważnych dla życia Pachomiusza

³⁷² Sozomenus, HE III 14, GSC 4: 120, 21.

³⁷³ Niektóre z wspomnianych żywotów natomiast opisują dar jasnowidzenia Pachomiusza. Zaznaczają jednocześnie, że dar ten budził kontrowersje – do tego stopnia, że Pachomiusza wezwano przed synod biskupów, który zebrał się w roku 345 w Latopis, aby oficjalnie wyjaśnić na czym ten dar polega.

³⁷⁴ *Pierwszy sadziki żywot Pachomiusza* III, 10 – 14; IV 17 – 19, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain 99: 4-7, 116 – 117.

³⁷⁵ O przykładach negatywnych postaw wśród anachoretów pachomiańskich zob. O. Cyrek, *Negatywne postawy moralne u anachoretów i cenobitów egipskiej pustyni z IV wieku na podstawie pism Ewagriusza z Pontu i "Reguły" św. Pachomiusza*, „Nowy Filomata” - R. 14, nr 4 (2010), s. 297-302.

³⁷⁶ *Pierwszy żywot grecki Pachomiusza* 38, Subsidia Hagiografica 19: 23 – 24; *Żywot bohairski Pachomiusza* 24, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain 89: 23 – 24.

³⁷⁷ W. Harmless, dz. cyt. s. 136.

momentów. Czytając fragmenty poświęcone temu mnichowi można wręcz odnieść wrażenie, że osoba Pachomiusza jest dla Sozomena mniej ważna niż organizacja wspólnoty, którą on założył. Dużo miejsca historyk Kościoła poświęca na opisanie życia codziennego mnichów z klasztorów pachomiańskich (ich ubioru, mieszkania, posiłków, kwestii pracy, modlitwy, snu). Nie uczynił tak w przypadku żadnego innego mnicha, co wyraźnie sugeruje, że sposób życia uczniów Pachomiusza różnił się od innych zgromadzeń. Sozomen nie sugeruje, że przed pojawieniem się Pachomiusza mnisi nie tworzyli wspólnot – informował wcześniej o uczniach gromadzących się przykładowo wokół Antoniego Pustelnika. Nie ulega wątpliwości, że Pachomiusz jest dla Sozomena założycielem zgromadzeń mnichów zupełnie innego typu, dobrze zorganizowanych monastycznych wspólnot.

Ammon – twórca osad monastycznych w Nitrii i Celach.

Trzecim mnichem, który odegrał niezwykle ważną rolę w kształtowaniu się egipskiego monastycyzmu był Ammon z Nitrii. Literatura na temat tego mnicha jest niestety uboga. Ogranicza się zazwyczaj do krótkich wzmianek w dziełach poświęconych monastycyzmowi. Informacje na temat Ammona znajdziemy w dwóch *Historiach kościelnych*, napisanych przez Sokratesa i Sozomena. Opisy te są o tyle interesujące, że w pewnych szczegółach znacznie się od siebie różnią. Pojawia się więc pytanie jaka jest przyczyna tych różnic. Najłatwiej wyjaśnić ją odnosząc się do źródeł, z których korzystali historycy. Informacje przekazane przez nich skonfrontować można z *Opowiadaniem dla Lausosa*, *Historią mnichów w Egipcie*, *Żywotem Antoniego* pióra Atanazego czy *Apoftegmatami Ojców Pustyni*. To ostatnie źródło będzie z mojego punktu widzenia najmniej przydatne, ponieważ dotyczy okresu życia pustelnika już po udaniu się do Nitrii, a różnice pomiędzy opisami historyków Kościoła odnoszą się do wcześniejszych etapów życia Ammona.

Sokrates opisując działalność Ammona odwoływał się do dwóch głównych źródeł: *Opowiadań dla Lausosa* Palladiusza oraz do fragmentu pracy św. Atanazego – *Żywota św. Antoniego*. Zresztą na sam koniec rozdziału, w którym mowa o Ammonie, Sokrates wprost odsyła czytelników do dzieła Palladiusza: *Jeśli ktoś pragnął poznać ich dzieje, czyny i całą działalność, wypowiedzi jakie wygłaszali ku pożytkowi słuchaczy, jeśli pragnął się dowiedzieć, jak to posłuszne im były nawet dzikie zwierzęta, znajdzie do swojej dyspozycji*

specjalną książkę napisaną przez mnicha Palladiusza, który był uczniem Ewagriusza: a opowiedział wszystko na ich temat szczegółowo i sumiennie³⁷⁸. Jak widać Sokrates uważał dzieło Palladiusza za rzetelne źródło informacji. Nie oznacza to jednak, że rozdział Sokratesa jest tylko powtórzeniem tego co napisał autor *Opowiadań dla Lausosa*. W *Historii kościelnej* znajdziemy bowiem takie elementy, które u Palladiusza nie występują lub są sprzeczne z tym co napisał on w swoim dziele. Jest bardzo prawdopodobne, że opisując życie Ammona Sokrates korzystał także z przekazów ustnych – sam na to wskazuje, rozpoczynając jedno z opowiadań na temat tego mnicha od słów *jak więc opowiadają*³⁷⁹.

Skoro jednak Sokrates tak obficie czerpał z *Opowiadań dla Lausosa*, należy wyjaśnić jakie źródła wykorzystywał Palladiusz. Wiemy, że był wśród nich *Żywot Antoniego*. Opierał się on także na przekazie ustnym – sam informuje na początku fragmentu swojej pracy poświęconego Ammonowi, że *Arsisjos*³⁸⁰ *opowiedział mi życiorys Ammona*³⁸¹. Problem pojawia się gdy informacje uzyskane od Palladiusza i Sokratesa skonfrontujemy z relacją Sozomena. Historyk ten nie wskazuje Palladiusza jako swojego źródła, a mimo to ich relacje są w dużej części zgodne. Niestety nie mamy całkowitej pewności czy Sozomen znał dzieło Palladiusza³⁸². Postać biskupa Helenopolis była mu znana, ale w całej *Historii kościelnej* nie znajdziemy ani jednego odwołania do *Opowiadań dla Lausosa*. Na samym początku swojego rozdziału o Ammonie Sozomen wskazuje na źródło swoich wiadomości o tym mnichu – określenie *jak wieść niesie* wskazywałaby przede wszystkim na przekaz ustny. W dalszej części tego rozdziału Sozomen wręcz podkreśla doskonałą pamięć egipskich mnichów, którzy utrwalają w pamięci cnoty dawniejszych ascetów - *przekazując je wiernie z ust do ust, z pokolenia na pokolenie*³⁸³. Jak sam pisał przytaczał przekazy, które doszły do jego uszu. Wzmianki te mogłyby wystarczyć do stwierdzenia, że Sozomen pisząc relację dotyczącą życia Ammona opierał się tylko na źródłach ustnych. Problematyczna jest jednak sprawa ostatniego zdania, które pada w tym rozdziale: *jeśli komu zależy na dokładniejszych*

³⁷⁸ Sokrates HE IV 23, GSC 1: 256, 24 – 257,2.

³⁷⁹ Tamże, IV 23, GSC 1: 250, 20: Λέγεται τοῖνον Ἀμοῦν (...).

³⁸⁰ Arsisjos był anachoretą z Nitrii, został wspomniany przez Palladiusza w rozdziale poprzedzającym Ammona (HL 7). O Arsisjosie wspomina również Sozomenus HE III,14,1; VI, 30,1.

³⁸¹ Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa* VIII 1.

³⁸² Wyszczególnić można kilka przykładów sprzeczności pomiędzy *Historią Kościelną* Sozomenusa a *Opowiadaniem dla Lausosa*. W związku z tym pojawia się pytanie czy Sozomenus w ogóle znał dzieło Palladiusza. Wątpliwość taką zasugerowano już w polskim opracowaniu *Historii Kościoła* Sozomenusa zob. Sozomen, *Historia Kościoła*, s. 418, przypis 151.

³⁸³ Sozomenus, HE I 14, GSC 4: 30, 22-25: πολλά δέ καί θεσπέσια ἐπ' αὐτῷ συμβέβηκεν, ἃ μάλιστα τοῖς κατ' Αἴγυπτον μοναχοῖς ἡκρίβωται, περὶ πολλοῦ ποιούμενοις διαδοχῇ παραδόσεως ἀγραφον ἐπιμελῶς ἀπομνημονεῖν τὰς τῶν παλαιότερων ἀσκητῶν ἀρετάς. (tłum. S. Kazikowski).

danych o tych świętych, w większości przypadków pilnie szukając może natrafić na opisane ich żywoty³⁸⁴. Nie znamy niestety żadnego żywota poświęconego w całości tylko Ammonowi. Z całą pewnością Sozomen znał jednak *Historię mnichów w Egipcie*³⁸⁵. Nie można więc jednoznacznie stwierdzić, że Sozomen nie znał Palladiusza, ale można uznać, że opisując życie i działalność Ammona historyk ten oparł się w dużym stopniu na relacjach ustnych oraz na *Historii mnichów w Egipcie*. Nie można wykluczyć, że zbieżność relacji Sozomena z dziełem Palladiusza była konsekwencją wykorzystywania przez niego *Historii kościelnej* Sokratesa, który do *Opowiadań do Laussosa* odsyłał bezpośrednio.

W tym miejscu jednak pojawia się największy problem. Skoro Sozomen znał *Historię mnichów* to dlaczego jego relacja jest od niej różna, a za to zgadza się z tym, co zawiera dzieło Palladiusza? I dlaczego opis życia Ammona, który wyszedł spod pióra Sokratesa sprzeczny jest z opisem Palladiusza, na którego zresztą Sokrates się powołuje, a zgadza się z *Historią mnichów w Egipcie*, o której historyk nie wspomina? Zaznaczyć jednak należy na początku, że różnice pomiędzy relacją Sozomena i Sokratesa nie dotyczą zasadniczych elementów życiorysu Ammona – są to sprawy bardzo szczegółowe, niemające wielkiego wpływu na ogólny obraz tego ascety.

Wyróżnić można dwa główne zagadnienia, w których relacje Sozomena i Sokratesa są sprzeczne ze sobą. Obydwie kwestie dotyczą wczesnego etapu życia Ammona – jeszcze przed udaniem się na pustynię oraz łączą się z osobą jego małżonki. Pierwsza z tych spraw dotyczy czasu, który Ammon spędził pod jednym dachem ze swoją żoną, już po podjęciu decyzji o życiu ascetycznym. Kwestia ta może wydawać się nieznacząca, jednakże wyjaśnienie, jak długi był to okres ma znaczenie kluczowe dla ustalenia wieku Ammona. Nie potrafimy bowiem jednoznacznie stwierdzić, w jakich latach żył ten asceta. Z całą pewnością powiedzieć można jedynie, że Ammon zmarł przed Antonim Wielkim, czyli przed rokiem 356³⁸⁶. Jeśli za podstawowe źródło, na podstawie którego będziemy chcieli ustalić wiek Ammona przyjmiemy *Opowiadania dla Lausosa*, to na ich podstawie możemy stwierdzić, że mnich ten umarł mając sześćdziesiąt dwa lata. Palladiusz podaje bowiem, że w wieku dwudziestu dwóch lat Ammon miał poślubić dziewczycę, potem miał spędzić z nią osiemnaście lat w jednym domu. Po tym czasie (czyli kiedy Ammon był w wieku czterdziestu lat)

³⁸⁴ Sozomenus, HE I 14, GSC 4: 32, 14-15: *ω δὲ ακριβείας της περί τούτων μέλει, ζητών αν ενροι τών πλειόνων τους βίους ἀναγράφοντες*. (tłum. S. Kazikowski).

³⁸⁵ Z. Zieliński, *Wstęp*, [w:] Sozomen, *Historia Kościoła*, s.13

³⁸⁶ Wiele źródeł informuje o widzeniu jakie miał Antoni – a dotyczyło ono właśnie śmierci Ammona.

małżonkowie rozdzielili się by w samotności prowadzić życie ascetyczne. Jeśli więc uznamy, że w roku 356 Ammon miał 62 lata (o ile zmarł tuż przed Antonim Wielkim a nie kilka lat wcześniej), i że rozpoczął samotne życie w wieku lat czterdziestu, to przyjąć możemy, iż rozdzielił się on z małżonką około roku 334. Obliczenia takie nie są jednak pewne. William Harmless przykładowo datuje owo wydarzenie na lata 325 - 330³⁸⁷.

Ammon, zgodnie z relacją Palladiusza, mieszkał samodzielnie aż do śmierci - jeszcze przez dwadzieścia dwa lata. Jeśli przyjmiemy, że relacja Palladiusza jest poprawna, to Ammon urodził się prawdopodobnie w ostatnich latach III wieku. Zaślubiny miałyby więc miejsce najwcześniej pod koniec pierwszego dziesięciolecia lub na początku lat dwudziestych IV wieku³⁸⁸. Informacje Palladiusza powtarza w *Historii Kościoła* Sozomen. Dowiadujemy się z jego relacji, że Ammon *przez osiemnaście lat dotrzymywał jej [swojej żonie] towarzystwa sypiając oddzielnie, i nawet w takich warunkach nie zaniedbał ascezy cechującej życie mnicha*³⁸⁹. Natomiast po wyprowadzeniu się z domu przeniósł się *na południe od Jeziora Mareockiego, w pobliżu Skete i góry zwanej Nitria, i tam uprawiał ascezę przez dwadzieścia dwa lata, dwa razy do roku widując się z żoną*³⁹⁰. Sozomen nie podaje niestety informacji o wieku Ammona w momencie zaślubin, dlatego też obliczając wiek mnicha nie możemy opierać się tylko na jego relacji. Konieczne jest odwołanie się do relacji Palladiusza, z której wynika, że w momencie zaślubin Ammon miał dwadzieścia dwa lata.

Ustalenie takiej chronologii życia Ammona wydaje się więc dość proste, niestety w tym miejscu pojawia się pewna niezgodność z informacjami przekazanymi przez Sokratesa. Chodzi właśnie o okres, jaki małżonkowie spędzili wspólnie. Sokrates nie podaje innej liczby, ale posługuje się dwoma określeniami. Za pierwszym razem mówi, że był to *krótki okres*³⁹¹, a nieco dalej informuje, iż *niewiele czasu upłynęło a poślubiona niedawno i nieskalana oblubienica*³⁹² poprosiła męża by zamieszkali oddzielnie. Żadne z tych określeń użytych przez

³⁸⁷ W. Harmless, dz.cyt. s. 317.

³⁸⁸ P. Brown w książce *Ciało i społeczeństwo*, podaje datę 297 jako czas, w którym Ammon miał namówić żonę do życia we wstrzemięźliwości seksualnej. Nie potrafię wyjaśnić na jakiej podstawie podał tę datę – zgodnie z relacją Palladiusza bardziej pasowałaby ona na datę urodzenia Ammona niż jego ślubu.

³⁸⁹ Sozomenus, HE I 14, GSC 4: 30, 10-13: *ἀλλ' ἐπειδὴ τοὺς περὶ παρθενίας λόγους ἐπὶ γυνή, χωρισθῆναι δε αὐτοῦ χαλεπῶς εἴλετο, ἰδίᾳ καὶ ἐνδὼν ἐπὶ δέκα καὶ οκτὼ ἐτεσι συνὴν αὐτῇ μηδὲ οὕτω μοναχικῆς ἀσκήσεως ἀμελών.* (tłum. S. Kazikowski).

³⁹⁰ Sozomenus, HE I 14, GSC 4:30, 18-20: *καὶ πρὸς μεσημβρίαν τῆς Μαρίας λίμνης καταλαβὼν ἐρημον τόπον ἀμφὶ τὴν Σκήτιν καὶ τὸ καλούμενον τῆς Νιτρίας δρος δύο καὶ εἴκοσι ἐτη ἐνθάδε ἐφιλοσόφησε, δις ἐκάστου ἔτους τὴν γυναῖκα ὁμιλῶν.* (tłum. S. Kazikowski).

³⁹¹ Sokrates, HE IV 23, GSC 1: 249, 29-30.

³⁹² Tamże, IV 23, GSC 1: 250, 2-3.

Sokratesa nie pasuje do osiemnastu lat, o których pisali Sozomen i Palladiusz. Zgadzą się natomiast z tym, co napisano w greckiej wersji *Historii mnichów w Egipcie*. Tam również nie ma podanej konkretnej liczby lat, ale pojawia się to samo określenie *niedługiego czasu*. William Harmless twierdzi na tej podstawie, że Ammon spędził z żoną jedynie kilka dni³⁹³. Jeśli przyjąć tę wersję życia ascety, dotychczasowe wyliczenia dotyczące długości życia jego życia pozbawione byłyby sensu. Z kolei wersja łacińska *Historii mnichów w Egipcie* zgadza się z tym, co napisał Sozomen i Palladiusz. Jakkolwiek nie pada konkretna liczba, to tym razem czas spędzony wspólnie określa się jako długi³⁹⁴.

Drugą kwestią, która odróżnia relację Sozomena od Sokratesa jest sprawa miejsca zamieszkania małżonków zaraz po zawarciu małżeństwa. Wiadomo, że mieszkali oni wspólnie – obydwaj historycy Kościoła są zgodni pod tym względem, pozostałe źródła również nie podają innej wersji. Takie rodzaje małżeństw wcale nie należały do rzadkości – wspólna asceza małżonków, zachowujących celibat mimo mieszkania pod jednym dachem była bardzo popularna, szczególnie wśród społeczeństwa syryjskiego³⁹⁵. Gdzie jednak znajdował się ich dom? Sokrates nie pozostawia żadnych wątpliwości w tej sprawie – małżonkowie *udają się na górę zwaną Nitria. Zamieszkując tam przez pewien krótki okres w ubogiej lepiance wspólnie uprawiają ascezę*³⁹⁶. Zupełnie inaczej sprawę przedstawia Sozomen. Zgodnie z jego informacjami Ammon z żoną zamieszkali w *zaciszu domowym*. Dopiero potem asceta miał opuścić żonę i przenieść się w okolice góry Nitria. Tym razem relacja Sozomena zgadza się zarówno z wiedzą uzyskaną z *Opowiadań dla Lausosa*³⁹⁷ jak i z *Historii mnichów w Egipcie*³⁹⁸. Nie ma za to żadnych źródeł pisanych, które potwierdzałyby zdanie Sokratesa.

Mimo, że nie ma więcej sprzecznych informacji dotyczących Ammona w *Historiach kościelnych* Sokratesa i Sozomena, to zdarza się jednak, iż jeden albo drugi podaje więcej wiadomości na jego temat. Przykładowo obydwaj podkreślają, że Ammon przekonał swoją żonę do ascetycznego życia przy pomocy cytatów z Pisma Świętego. Sokrates jednak podaje w tym wypadku więcej szczegółów niż Sozomen, który informuje

³⁹³ W. Harmless, *dz.cyt.* s. 316, przypis 10.

³⁹⁴ *Historia mnichów w Egipcie*, 30 I 4.

³⁹⁵ P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. Ireneusz Kania, Kraków 2006, s. 345-346.

³⁹⁶ Sokrates, HE IV, 23, GSC 1: 249, 29-30.

³⁹⁷ Palladiusz, *Historia Lausiaca*, VIII 4-5.

³⁹⁸ *Historia mnichów w Egipcie*, 30 I 4.

jedynie o tym, że Ammon na podstawie Pisma przedstawił żonie dobrodziejstwa pozostania w dziewictwie i próbował ją namówić do zamieszkania osobno. Dzięki relacji Sokratesa natomiast wiemy, iż Ammon w rozmowie z żoną wykorzystał List św. Pawła do Koryntian. Nie tylko przedstawił korzyści płynące z zachowania dziewictwa, ale skupił się także na nieprzyjemnościach związanych z życiem w małżeństwie³⁹⁹. Skąd Sokrates mógł znać takie szczegóły? Nie znajdziemy ich w *Apoftegmatach*, które całkowicie pomijają kwestię małżeństwa, a swoją relację rozpoczynają od momentu zamieszkania Ammona na pustyni. Podobnie zresztą czyni Atanazy – w *Żywocie Antoniego* przekazuje on krótką informację na temat życia Ammona już po rozstaniu z małżonką⁴⁰⁰. Palladiusz natomiast wspomina o małżeństwie mnicha, ale informując o próbach przekonania żony do życia ascetycznego ogranicza się do kwestii czytania Pisma Świętego, dodając jednocześnie, że małżonka Ammona nie знаła wcześniej Biblii⁴⁰¹ (czyli nie była chrześcijanką? – inne źródła pomijają ten fakt). Być może po raz kolejny zaważyły tu ustne źródła, z których korzystali historycy – Sokrates mógł usłyszeć zmienioną wersję historii lub, co mniej możliwe lecz niewykluczone, informacja o czytaniu tego właśnie listu pochodzi od samego historyka, który wybrał najlepiej pasujący do takiej rozmowy fragment Pisma Świętego.

Różnice dotyczą także opisu cudownego przeprawienia się przez rzekę. Jest to jeden z dwóch szczegółów, które na temat Ammona przekazuje nam Atanazy w *Żywocie Antoniego*. Jak wyżej wyjaśniłam obydwaj historycy znali przekaz biskupa Aleksandrii, a mimo to opisując wspomniane zdarzenie odwołali się do źródeł ustnych. Sokrates jedynie krótko informuje, że Ammon, który nigdy nie oglądał siebie nagim, obawiał się przejścia przez rzekę, ponieważ wymagało to zdjęcia z siebie ubrania. Pomodlił się więc do Boga o pomoc, a skutkiem modlitwy miało być pojawienie się anioła, który przeniósł go na drugą stronę rzeki⁴⁰². Sozomen natomiast poświęca temu wydarzeniu zdecydowanie więcej miejsca. Przy czym jego relacja jest niemal identyczna jak Atanazego. Dowiadujemy się z niej, że rzeka, którą chciał przejść Ammon nazywana była Wilczym Kanałem⁴⁰³, a w przeprawie towarzyszył mu jego uczeń – Teodor. Ammon polecił Teodorowi odsunąć się na pewną odległość tak *by jeden drugiego nie oglądał nagim*⁴⁰⁴. Teodor wykonał polecenie, ale Ammon dalej wstydził się swojej nagości i właśnie wtedy został uniesiony w górę i przeniesiony na

³⁹⁹ Sokrates, HE IV 23, GSC 1: 249, 20-26.

⁴⁰⁰ Atanazy, *Vita Antoni*, 60.

⁴⁰¹ Palladiusz, *Historia Lausiaca*, VIII 2.

⁴⁰² Sokrates, HE IV 23, GSC 1: 250, 20-24.

⁴⁰³ Dopływ Nilu w Górnym Egipcie.

⁴⁰⁴ Sozomenus, HE II 14, GSC 4: 30, 24-25.

przeciwną stronę brzegu. W dalszej części obydwu relacji dowiadujemy się, że Teodor po dostaniu się na drugą stronę zobaczył Ammona w suchej odzieży i poprosił go o wyjaśnienie tej sytuacji. Nawet informacja o tym, w jaki sposób uczeń starał się przekonać swojego mistrza do powiedzenia prawdy jest taka sama u Sozomena i Atanazego – Teodor odmawiał dalszej wędrówki dopóki nie otrzyma wyjaśnień. Ammon opowiedział co się stało żądając jednocześnie by Teodor nie ujawniał tego przed jego śmiercią. Podobieństwa obydwu tych relacji nie pozostawiają żadnych wątpliwości, co do źródła, na którym opierał się Sokrates. Z dzieła Atanazego korzystał również Palladiusz opisując to samo wydarzenie⁴⁰⁵.

Atanazy podawał jeszcze jedną opowieść dotyczącą życia Ammona. Prawdopodobnie również w tym przypadku historycy Kościoła opierali się na jego relacji. Mam tu na myśli fragment dotyczący śmierci Ammona i cudownego widzenia, jakie w związku z tym miał mieć Antoni Wielki. Wizje mistyczne w monastycyzmie wschodnim były rzeczą powszechną – w źródłach dotyczących życia mnichów znajdziemy obszerne relacje na ich temat. Bardzo rzadko wiadomości te pochodziły od osób doznających wizji, najczęściej informowali o nich uczniowie wizjonerów⁴⁰⁶. Celem takich opowieści było wychwalanie ascety, podkreślenie jego autorytetu, nadanie godności. Wizje odnoszące się do czyjejś śmierci nie należały do rzadkości⁴⁰⁷.

Informacja o wizji Antoniego dotyczącej Ammona nie pojawia się jedynie w *Apoftegmatach*. Palladiusz wspomina o tym wydarzeniu dwukrotnie. Za każdym razem jednak jest to jedno krótkie zdanie, prawie że identyczne⁴⁰⁸. Palladiusz mógł o tym wydarzeniu nie tylko przeczytać w dziele Atanazego, ale także otrzymać ustną relację od mnichów, z którymi rozmawiał na temat Antoniego i Ammona. *Historia mnichów w Egipcie* również traktuje tę sprawę bardzo ogólnie⁴⁰⁹. Z obydwu wersji dowiemy się jedynie, że takie wydarzenie miało miejsce, przy czym wersja łacińska zawiera bezpośrednie odwołanie do dzieła Atanazego. Również Sokrates nie podaje wielu szczegółów na ten temat. Historyk informuje jedynie, że wydarzenie takie miało miejsce i odsyła czytelnika do dzieła Atanazego⁴¹⁰. Sozomen natomiast opisując śmierć ascety odwołuje się do relacji, które *zostały*

⁴⁰⁵ Palladiusz, *Historia Lausiaca*, VIII, 6

⁴⁰⁶ A. Guillaumont, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, tłum. S. Wirpszanek, Kraków 2006, s. 194.

⁴⁰⁷ Takie wizje mieli także Pachomiusz i jego uczeń Teodor.

⁴⁰⁸ Palladiusz, *Historia Lausiaca*, VII, 6; VIII 6.

⁴⁰⁹ *Historia mnichów w Egipcie* 30 I 1-2.

⁴¹⁰ Sokrates, HE IV 23, GSC 1: 250, 10-12.

podane przez towarzyszy Antoniego i Ammona⁴¹¹. Takie sformułowanie odnosić się może zarówno do źródeł ustnych jak i do *Żywota* napisanego przez Atanazego. Relacja Sozomena po raz kolejny jest zresztą niezwykle zbliżona do tego, co napisał biskup Aleksandrii. Zgodnie z obydwoma źródłami Antoni miał ujrzeć duszę Ammona wznoszoną do nieba. Sozomen dodaje, że duszę unosiły *moce anielskie* czego nie ma w *Żywocie*, ale za to pojawia się u Sokratesa i Palladiusza. Antoni miał opowiedzieć swoje widzenie towarzyszącym mu mnichom, a ci zapamiętali dzień, w którym miało to miejsce. W dalszej części zarówno relacji Sozomena jak i Atanazego dowiadujemy się, że prawdziwość tego widzenia została bardzo szybko zweryfikowana. Do pustelni Antoniego przybyli bowiem mnisi mieszkający w pobliżu Ammona i potwierdzili zgodność czasu jego śmieci z opowieścią Antoniego. To, że Antoni wiedział o śmierci Ammona wydawało się dziwne ze względu na dużą odległość pomiędzy ich miejscami zamieszkania. Sozomen poinformował, że przestrzeń tę przemierzało się w ciągu wielu dni⁴¹², a Atanazy wręcz podaje, że odległość ta wynosiła trzynaście dni drogi⁴¹³.

Istnieje jednak pewna nieścisłość pomiędzy tym co napisał Sozomen i Atanazy. Ten pierwszy bowiem twierdził, że mnisi, którzy potwierdzili śmierć Ammona pochodzili ze Sketis, a Atanazy pisał o Nitrii. Są to tymczasem dwa oddzielne ośrodki monastyczne, choć znajdujące się dość blisko siebie. Wydaje się, że należy w tym wypadku zaufać relacji Atanazego. Skąd taki wniosek? Sozomen nie był zbyt dokładny w podawaniu określeń geograficznych⁴¹⁴. Otóż wiemy z wszystkich przytoczonych źródeł, że Ammon przez wiele lat prowadził życie ascetyczne właśnie w Nitrii – żadne z nich nie informuje, że miałby on mieszkać kiedyś w Sketis⁴¹⁵. A mnisi, którzy potwierdzili wizję Antoniego pochodzili właśnie z miejsca, w którym żył Ammon.

Dochodzimy tym samym do kolejnego bardzo ważnego elementu w życiorysie Ammona. Był on inicjatorem powstania ośrodka monastycznego w Nitrii i Celach. Sokrates wspomina o Nitrii kilka razy, ale pomija milczeniem istnienie Cel, Sozomen natomiast poświęca nawet jeden rozdział na opisanie organizacji tych ośrodków. Na podstawie relacji Sokratesa i Sozomena można stwierdzić, że mieli oni świadomość tego, że Ammon był

⁴¹¹ Sozomenus, HE I, 14, GSC 4: 31, 23-24.

⁴¹² Tamże, I, 14, GSC 4: 31, 22-23.

⁴¹³ Atanazy, *Żywot Antoniego*, 60.

⁴¹⁴ Uwagę na tę sprawę zwraca także wydawca polskiej wersji *Historii Kościelnej* Sozomenusa – por. Sozomen, *Historia Kościoła*, s. 427, przypis 175.

⁴¹⁵ Historycy bardzo długo nie znali prawdziwego położenia Nitrii. Uważano, że Nitria to Wadi-el-Natrum. Faktycznie Wadi-el-Natrum to Sketis. Prawdziwe położenie Nitrii ustalił H. Evelin-White w pracy *History of the Monasteries of Nitria and Scetis*. Pracę tę wydano w roku 1932.

twórcą nowego ośrodka monastycznego⁴¹⁶. Sokrates zaznacza, że choć pustelnie egipskie pochodzą z dawnych czasów, to rozwinęły się i rozkwitły właśnie za sprawą Ammona, a góra Nitria i wzgórze Sketis zaludniały się mnichami, którzy chcieli naśladować jego życie⁴¹⁷. Również Sozomen potwierdza, że mnich ten był założycielem klasztorów i miał wielu uczniów⁴¹⁸. Na temat założenia osady mniszej w Celach najczęściej mówią poświęcone Ammonowi *Apoftegmaty*⁴¹⁹. Kwestię założenia Nitrii i Cel oraz ich wewnętrznej struktury omówię jednak w rozdziale drugim, dotyczącym organizacji życia mniszego w Egipcie.

Makary Wielki

Według relacji historyków istniało dwóch Makarych –żyjących i działających w tym samym czasie. Zgodnie z tym co napisał Sozomen *jeden z nich to Makary z Egiptu, drugiego zaś jako mieszkańca miasta, „polis” nazywano „politicos” czyli z miasta. Był bowiem rodem z Aleksandrii*⁴²⁰. Rozdział ten dotyczyć będzie pierwszego z wymienionych, Makarego Egipskiego zwanego też Wielkim. Informacje o tej niezwykle barwnej postaci odnaleźć możemy w wielu źródłach. Spośród *Historii kościelnych* wspominają o nim dzieła Rufina, Sozomena, Sokratesa i Teodoreta. Z wiadomej przyczyny informacji o tym mnichu nie znajdziemy u Ewagriusza – opisuje on czasy późniejsze. Żadnych informacji o Makarym ma też niestety w dziele Filostorgiusza choć jego historia obejmuje okres, którym żył opisywany tu mnich. *Historia kościelna* Filostorgiusza nie zachowała się jednak w całości, a we fragmentach, które się zachowały brak informacji o wielu egipskich mnichach – nie wspomina np. o Pachomiuszu. Brak informacji o Makarym nie jest więc w tym wypadku zaskoczeniem.

Podane przez *Historie kościelne* dane skonfrontować można z innymi źródłami pisanymi. Jednym z nich będą *Opowiadania dla Laussosa* Palladiusza, do których odwoływałam się już wielokrotnie. Makaremu wiele miejsca poświęcono także w *Apoftegmatach*, nie pomija tej postaci również *Historia mnichów w Egipcie*. Postać Makarego pojawia się także w dziełach Ewagriusza z Pontu. Źródłem, które pojawia się po

⁴¹⁶ Sozomenus, HE I, 14, GSC 4: 30, 21-22; Socrates, HE IV 23, GSC 1: 250, 13-15.

⁴¹⁷ Socrates, HE IV 23, GSC 1: 250, 13-15.

⁴¹⁸ Sozomenus, HE I, 14, GSC 4: 30, 21-22: *Τούτω δέ τω ·&εσπεσίω ἀρχηγῷ γενομένῳ των τήδε μοναστηριῶν πολλοί και ἀξιόλογοι ἐγένοντο μα&ηταί, ὡς α'ι διαδοχαὶ ἐπιδείξουσιν.*

⁴¹⁹ *Apoftegmaty* 34.

⁴²⁰ Sozomenus, HE III 14, GSC 4: 118, 7-9.

raz pierwszy jest napisana przez Gennadiusza z Marsylii kontynuacja dzieła Hieronima *O znakomitych mężach*, wśród których autor wymienia także Makarego Egipcjanina. Gennadiusz streszcza w swoim dziele list, który Makary miał napisać do młodych zakonników⁴²¹.

Informacje, które *Historie kościelne* wszystkich trzech autorów przekazują o Makarym podzielić można na kilka podstawowych tematów. Każda opowieść o nim zaczyna się od informacji, że istniało dwóch mnichów o tym samym imieniu⁴²². Sokrates i Sozomen informują krótko o cechach charakteru i niezwykłych dokonaniach obydwu Makarych⁴²³. Również Rufin skupia się na cudach, których miał dokonać ów mnich⁴²⁴. Jedynie Teodoret pominął ten aspekt działalności Makarego. Informacje dotyczące wieku owego mnicha i wydarzeń z jego młodości podaje tylko Sozomen⁴²⁵. Wszyscy czterej przekazują za to bardzo ważne fakty dotyczące prześladowań jakie dotknęły mnichów. Sozomen wspomina także, że Makary, podobnie jak i jego imiennik był przełożonym w Sketis i Nitrii⁴²⁶. Sokrates nie informuje bezpośrednio o funkcji Makarego, ale wymienia go wśród Ojców monastycznych zgromadzeń⁴²⁷, podobnie uczynili Teodoret⁴²⁸ i Rufin⁴²⁹. Żaden z historyków nie nazywa Makarego założycielem Sketis.

Makary Egipcjanin urodził się około 300 roku w wiosce Jiber w południowo-zachodniej części Deltę Nilu. W młodości, według relacji *Apoftegmatów*, miał pracować jako poganiacz wielbłądów. Był też złodziejem tzw. natronu czyli sody naturalnej, która miała duże znaczenie dla ówczesnych Egipcjan⁴³⁰. *Historie kościelne* pomijają ten niezbyt chwalebny epizod z życia Makarego⁴³¹. Chronologię życia Makarego najdokładniej przedstawia Sozomen. Z jego relacji wynika, że mnich ten żył około 90 lat, z czego sześćdziesiąt spędził w pustelniach⁴³². Informacje tę potwierdza Palladiusz⁴³³. Makary rozpocząłby więc życie

⁴²¹ Gennadiusz, *Lives of Illustrious Men* X, [w:] *Nicene and Post-Nicene Church Fathers*, Series 2 Vol. 3, s. 979.

⁴²² O kwestii rozróżnienia obydwu Makarych zob. A. Guillaumont, *Le probleme des deux Macaires*, "Irenikon" 48 (1975), s. 41 -59.

⁴²³ Sokrates HE IV 23; GSC 1:252, 12-23; Sozomen HE III 14, GSC 4:118, 7-20.

⁴²⁴ Rufinus, HE XI 4 GSC 6: 1005, 13 – 1007,4.

⁴²⁵ Sozomenus, HE III 14, GSC 4:118, 13-14.

⁴²⁶ Tamże, III 14, GSC 4: 118, 7-8.

⁴²⁷ Sokrates HE IV 24, GSC 1: 258, 6-10.

⁴²⁸ Theodoretus, HE IV 18, GSC 5: 248, 3.

⁴²⁹ Rufinus, HE 11.4, GSC 6: 1004, 15.

⁴³⁰ *Apoftegmaty*, 31 (484) Używano jej do mumifikacji i produkcji szkła.

⁴³¹ Palladiusz i *Historia mnichów w Egipcie* też nie podają tej informacji.

⁴³² Sozomenus, HE III 14, GSC 4: 118, 13-14.

⁴³³ Palladiusz, *Historia Lausiaca*, XVII 2.

pustelnika w wieku trzydziestu lat. Wcześniej mógł, zgodnie z relacją Apoftegmatów, prowadzić życie złodzieja i poganiacza wielbłądów. Niestety w dalszej części swojej relacji Sozomen podaje informację, która jest wręcz sprzeczna z tym co mówią *Apoftegmaty* - *Makary już od najwcześniejszego dzieciństwa zaczął prowadzić życie pobożnego chrześcijanina i jeszcze będąc młodzieńcem tak dalece się wyróżniał pobożnością, że mnisi nazwali go dzieciakiem o powadze starca*⁴³⁴. Oznaczałoby to, że jeszcze przed odejściem na pustynię (czyli przed trzydziestym rokiem życia) Makary żył zgodnie z zasadami wiary chrześcijańskiej, być może nawet uprawiał ascezę w miejscu swojego zamieszkania. W tak przedstawionym życiorysie nie ma miejsca na pracę poganiacza wielbłądów czy na kradzież natronu. Informacji przekazanej przez *Apoftegmaty* nie znajdziemy zresztą w żadnej *Historii kościelnej*, nie ma jej również w dziele Palladiusza czy Gennadiusza ani w *Historii mnichów w Egipcie*. Sozomen musiał więc poznać ją z zupełnie innego źródła – być może za pośrednictwem tradycji ustnej. Mimo wszystko można opowiedzieć tą uznać za dość prawdopodobną – *Apoftegmaty* nastawione są bowiem na wychwalanie mnichów, w związku z tym informacje przedstawiające ascetów w złym świetle pojawiają się niezwykle rzadko i tym bardziej są godne zaufania. Nietrudno również wyjaśnić dlaczego historycy Kościoła pominęli tę wiadomość (jeśli przyjmiemy, że słyszeli o takim epizodzie życia Makarego, co też nie jest całkowicie pewne). Każdy z trzech wspominających o tej postaci historyków określa ją jako sławną⁴³⁵, najchwalebniejszą⁴³⁶ czy pobożną⁴³⁷. Do takiego obrazu Makarego nie pasowałyby informacje o kradzieżach. Poza tym Teodoret i Sokrates opisują Makarego bardzo krótko, pomijając wiele innych znaczących w jego życiu szczegółów. Tylko Sozomen podaje trochę więcej informacji, ale on też skupia się na samych pozytywnych stronach życiorysu Makarego.

Należy się też zatrzymać na chwilę przy przydomku jaki nadali mu mnisi - *παιδαριογέρον* dosłownie znaczy „dzieciak – starzec”, dokładnie takie samo określenie pojawia się u Palladiusza, i miało być nadane już po pojawieniu się Makarego na pustyni, czyli kiedy miał około trzydziestu lat⁴³⁸. Określenie to tłumaczyć można także jako „młody

⁴³⁴ Sozomenus, HE III, 14, GSC 4: 118, 14-16: αὐτίκα τε φιλοσοφείν ἀρχόμενος ἐπὶ νέος ὢν διέπρεπεν, ὥς παιδαριογέροντα παρὰ τῶν μοναχῶν ὀνομάζεσθαι καὶ τεσσαράκοντα ἐτὶ γεγονότα χειροτονηῆναι πρεσβύτερον.

⁴³⁵ Theodoretus, HE IV 18, GSC 5: 248, 3.

⁴³⁶ Sozomenus, HE III 14, GSC 1: 118, 7.

⁴³⁷ Socrates, HE IV 23, GSC 1: 252, 12.

⁴³⁸ Palladiusz, *Historia Lausiaca*, XVII 2.

starzec”, odnosiło się ono do cech charakteru Makarego – roztropności (według Palladiusza⁴³⁹) lub pobożności (według Sozomena⁴⁴⁰).

Z relacji Sokratesa i Sozomena dowiadujemy się, że Makary posiadał dar uzdrawiania chorych i wypędzania złych duchów⁴⁴¹. Sozomen dodatkowo wspomina o przywróceniu do życia zmarłego⁴⁴² – opowieść tą pomijają pozostali historycy, za to znajdziemy ją w *Historii mnichów w Egipcie*⁴⁴³ i u Palladiusza⁴⁴⁴. Choć istnieją pewne wątpliwości co do znajomości dzieła Palladiusza przez Sozomena to relacje ich są w kwestii tego wydarzenia zgodne. Tak samo sprawę wskrzeszenia opisuje *Historia mnichów w Egipcie*, którą Sozomen z całą pewnością znał. Wszystkie trzy relacje różnią się tylko stopniem uszczegółowienia. Sozomen ogranicza się do krótkiej wzmianki na temat tego faktu, podobnie czyni Palladiusz. Obydwaj informują, że istnieje opowieść o tym jak Makary wskrzesił zmarłego aby przekonać heretyka, który twierdził, że nie jest to możliwe. *Historia mnichów w Egipcie* za to wspomina, że heretyk ten był hieracytą, który zawarł swoisty zakład z Makarym – ten z nich który umiałby wskrzesić umarłego miał udowodnić, że jego wiara jest prawdziwa. Zakład taki miał proponować Makary, który modlitwą przywołał niedawno zmarłego mnicha, tym samym udowadniając hieracycie słuszność swojej wiary⁴⁴⁵. Sozomen streścił więc opowieść, którą poznał za pośrednictwem *Historii mnichów w Egipcie* lub którą mu przekazano ustnie. W roku 374⁴⁴⁶ Makary wraz z grupą mnichów (do której należał również jego imiennik – Makary Aleksandryjski) został zesłany na jedną z wysp na Nilu. Wygnanie to było elementem prześladowań jakie prowadził Lucjusz – ariański biskup Aleksandrii, który objął tę funkcję po śmierci Atanazego. Sprawę tę dokładnie omawiam w podrozdziale poświęconym relacjom mnichów z heretykami.

Jak widać monastycyzm egipski tradycyjnie łączy się z czterema głównymi postaciami – Antonim Pustelnikiem, Pachomiuszem, Makarym Egipskim i Ammonem. Uważani są oni za twórców zasad monastycznego życia w Egipcie, a także za Ojców pierwszych wspólnot, które tam powstały. Oczywiście obraz taki jest dość uproszczony. Jak wspominałam wyżej, historycy Kościoła wcale nie uważali Antoniego za twórcę idei

⁴³⁹ Palladiusz, *Historia Lausiaca*, VII 2.

⁴⁴⁰ Sozomenus, HE III 14, GSC 4:118, 14-15.

⁴⁴¹ Tamże, III 14, GSC 4: 118, 11-12.

⁴⁴² Tamże, III 14, GSC 4: 118, 12-13.

⁴⁴³ *Historia mnichów w Egipcie*, 28, IV 1 – 5.

⁴⁴⁴ Palladiusz, *Historia Lausiaca*, XVII 11.

⁴⁴⁵ *Historia Mnichów w Egipcie* 28 IV.

⁴⁴⁶ Harmless, *dz. cyt.* s. 223.

monastycyzmu, a jedynie za najlepszego jej przedstawiciela. Podane tu imiona mnichów z pewnością nie wyczerpują listy osób zasłużonych dla monastycyzmu. Każda wspólnota, która powstawała w tym czasie miała swojego przełożonego, ewentualnie (jeśli nie były to wspólnoty o dokładnie ustalonej organizacji) mnicha o największym autorytecie, który miał wpływ na życie swoich uczniów. Nie można jednak zaprzeczyć, że ci czterej mężczyźni mieli niezwykle wpływ na życie mnichów w początkowych wiekach istnienia monastycyzmu. Ich niezwykle życie przyciągało wielu naśladowców – tworzyły się więc wokół nich wielkie zgromadzenia uczniów, którzy próbowali naśladować ich sposób życia. Były to postacie znane w ówczesnym świecie. Z tego też powodu informacje o nich znalazły się również w *Historiach Kościoła*. Informacje o tych czterech mnichach składają się na obraz genezy monastycznego życia w Egipcie, który wykreowali historycy kościelni.

2.3 Początki monastycyzmu w Palestynie.

Cechą charakterystyczną monastycyzmu palestyńskiego⁴⁴⁷ była jego wielonarodowość. Oczywiście prawdą jest, że także wśród pustelników zamieszkujących Syrię czy Egipt znajdziemy wielu przybyszy z innych części chrześcijańskiego świata, ale nigdzie nie było ich aż tak dużo jak w Palestynie, ani nie mieli oni aż tak dużego znaczenia dla organizacji życia monastycznego. Wyjątkowość ta związana była z silnym ruchem pielgrzymkowym do Ziemi Świętej. Pielgrzymi, przykładowo z zachodniej części dawnego imperium rzymskiego, pielgrzymując po Palestynie zatrzymywali się w tamtejszych klasztorach i niejednokrotnie zostawali na stałe lub zakładali własne wspólnoty monastyczne.

Spośród wszystkich *Historii Kościoła* najwięcej informacji o mnichach palestyńskich przekazał Sozomen. Nie ma w tym nic dziwnego, jeśli weźmiemy pod uwagę, że sam historyk przyznał, iż jego rodzina wywodzi się z Bethlei – wioski niedaleko Gazy⁴⁴⁸. Wiele informacji o działalność mnichów z Palestyny znajdziemy też u Ewagriusza

⁴⁴⁷ Na temat monastycyzmu palestyńskiego zob.: Y. Hirschfeld, *Życie na pustyni judzkiej w okresie bizantyjskim*, Kraków 2010; D. J. Chitty, *A pustynia stała się miastem... wprowadzenie do dziejów monastycyzmu w Egipcie i Palestynie pod panowaniem chrześcijańskim*, Kraków 2008; J. Patrich, *Sabaine monasteries of the Cave (Spelaion) in the Judean Desert*, „Liber Annus” 1991, s. 429-448; Y. Hirschfeld, *Życie monastyczne na pustyni judzkiej w okresie bizantyjskim*, tłum. K. Twardowska, Kraków 2010. Y. Hirschfeld, *Euthymius and his monastery in the Judean Desert*, „Liber Annus” 43 (1993), s. 339 – 371.

⁴⁴⁸ Sozomenus, HE V 15, GSC 4: 215, 25.

Scholastyka, choć jego relacja dotyczy czasów późniejszych. Sokrates wspomina tylko o dziejach mnicha Epifaniasza⁴⁴⁹, a Teodoret kwestię monastycyzmu w Palestynie pomija milczeniem. Informacje przekazane przez Sozomena porównać można do tych, które znajdziemy przykładowo w żywotach mnichów. Duże znaczenie ma napisany przez Hieronima *Żywot Hilariona*, oraz *Żywot Charitona* anonimowego autora a także *Żywoty mnichów palestyńskich* Cyryla ze Scytopolis⁴⁵⁰, cenne informacje przekazuje również Palladiusz. Pewne wiadomości znajdziemy także w *Apoftegmatach*.

Podstawowym zadaniem tego podrozdziału będzie wyjaśnienie genezy monastycyzmu w Palestynie w opinii historyków Kościoła i skonfrontowanie jej z tym, co obecnie wiemy o początkach ruchu monastycznego w tej części chrześcijańskiego świata. Spośród wspomnianych historyków kościelnych jedynie Sozomen wyrobił sobie zdanie w tej sprawie. Według niego asceci palestyńscy uczyć się mieli od Egipcjan uprawiania mądrości chrześcijańskiego życia⁴⁵¹. Sozomen nie pozostawia więc wątpliwości – idee monastycyzmu mnisi z Palestyny przejęli od swoich egipskich odpowiedników.

Wielu palestyńskich mnichów Sozomen wymienia jedynie z imienia nie podając żadnych szczegółów. Tak przedstawia się sytuacja w przypadku Aureliusza z Anthedonu, Aleksego z Bethagathonu, Alafiona z Asalei⁴⁵². Jedyne co o nich wiemy, to iż żyli w Palestynie za czasów cesarza Konstancjusza, i że za ich sprawą nawróciło się wielu mieszkańców tych ziem.

Równie niewiele informacji posiadamy o czterech kolejnych mnichach, tym razem żyjących w czasach Walensa – są to Salamanes, Fyskon, Malchion i Kryspon uczniowie Hilariona, którzy swoje ascetyczne życie wiedli w okolicach Bethlea. Mieli oni szlachetne pochodzenie – zaliczani byli do miejscowego patrycjatu. Sozomen przekazuje krótkie opowiadanie na ich temat – w trakcie wędrówki z domu Hilariona, Malchion miał zniknąć na chwilę porwany w dziwny sposób, ale po chwili znów się pokazał. Niedługo po tym dziwnym wydarzeniu, jak zaznaczył Sozomen, Malachion miał zakończyć swoje życie⁴⁵³. Sozomen pozostawił ów epizod bez żadnego komentarza. Przytoczył go, jak się wydaje, by podkreślić ponadnaturalne zdolności związane ze świętością życia mnichów. Kolejni dwaj

⁴⁴⁹ Sokrates, HE IV 10, GSC 1: 327,21-328,26. Epifaniasz był również biskupem Cypru.

⁴⁵⁰ John Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine, 314–631*, New York 1994.

⁴⁵¹ Sozomenus, HE III 14, GSC 4: 121, 17-18: ἡδὴ δὲ καὶ Παλαιστίνῃ τὸν Ἰσὸν τρόπον φιλοσοφεῖν ἤρχετο παρ' Αἰγυπτίων μα' & οὐσα.

⁴⁵² Sozomenus, HE III 14, GSC 4: 122, 21-25.

⁴⁵³ Tamże, VI 32, GSC 4: 288, 18-22.

asceci żyjący w czasach Walensa to Ammoniusz i Sylwan. Ten drugi był co prawda z pochodzenia Palestyńczykiem, ale ascezę uprawiał najpierw na Górze Synaj, a potem w Egipcie. Ammoniusz natomiast spędził swoje życie w pobliżu gazejskiej wioski, z której się wywodził – Chafarachobra. Najwybitniejszym zaś, według Sozomena, uczniem Hilariona był Hezychas, to on miał potajemnie przewieźć szczątki swojego nauczyciela z Cypru, gdzie ten zmarł w czasie swojego pobytu na wyspie, do Palestyny⁴⁵⁴.

W czasach Teodozjusza mieli za to żyć dwaj bracia – Zenon i Ajaks, którzy uprawiali swoją ascezę w okolicach Gazy. Ciekawą informację Sozomen przekazuje o Ajaksie – miał on mieć żonę niezwyklej urody, ale w trakcie trwania małżeństwa obcował z nią tylko trzykrotnie i miał z nią trzech synów (dwóch wychował do życia monastycznego, trzeciego przygotował do małżeństwa)⁴⁵⁵. Z czasem powierzono mu zarządzanie Kościołem w Botolion. Zenon natomiast został biskupem w Majumie. Sozomen był naocznym świadkiem życia owego mnicha. Pełen uznania konstatował więc, że starzec ten miał około stu lat, a mimo to nigdy nie opuścił porannych modlitw i sam tkął swoją odzież⁴⁵⁶.

W swojej relacji Sozomen wskazuje, że wyróżniającym się mnichem w Palestynie był pochodzący z Thabathy Hilarion⁴⁵⁷, który w trakcie studiów, odbywanych w Aleksandrii miał udać się na pustynię by spotkać Antoniego Pustelnika. Spędził w jego towarzystwie krótki czas i postanowił wrócić do Palestyny by rozpocząć tam życie mnicha. W niewielkiej odległości od swojego rodzinnego domu (około 3,5 km) zbudował chatkę, w której zamieszkał. Sozomen podaje nawet przybliżone wymiary tego domku – człowiek nie mógł się w nim swobodnie wyprostować, a spać musiał z nogami zgiętymi w kolanach⁴⁵⁸. Hilariona miała cechować powaga i stateczność oraz pilne studiowanie Pisma Świętego. Z czasem jednak postanowił opuścić Palestynę i po dłuższej podróży osiadł na Cyprze. Sozomen nie wyjaśnia powodów porzucenia pustelni przez Hilariona. Z dzieła Hieronima wiemy jednak, że chodziło o zbyt wielką liczbę osób przebywających w pobliżu pustelni⁴⁵⁹. Hieronim dokładnie opisuje trasę jaką przebył Hilarion. Sozomen wspomina jedynie o tym, że uszedł on na Sycylię poszukiwany przez gazejczyków. Epizod ów opisany jest również przez Hieronima. Z jednej strony początkowo szukali go jego uczniowie, z drugiej poszukiwali go mieszkańcy

⁴⁵⁴ Sozomenus, HE III 14, GSC 4: 122, 16-18.

⁴⁵⁵ Tamże, VII 28, GSC 4: 344, 23-25.

⁴⁵⁶ Tamże, VII 28, GSC 4: 344, 27 - 345,7.

⁴⁵⁷ Tamże, III 14, GSC 4: 121, 18-21.

⁴⁵⁸ Tamże, III 14, GSC 4: 122, 1-6.

⁴⁵⁹ Hieronim, *Żywot Hilariona* XIX 1.

Gazy – ich zamiary były jednak zdecydowanie różne. Na Hilariona i jego ucznia Hezychasa wydano bowiem wyrok śmierci. Miało to związek z wydarzeniami w Gazie, gdzie poganie zaatakowali chrześcijan, dokonując m.in. mordu na trzech chrześcijańskich braciach. Celem pogańskich ataków miał być także Hilarion. Wydarzenie to opisuje również Sozomen, ale nie wspomina on aby na mnichów wydano wyroki śmierci. Mówi jedynie, że Hilarion uniknął męczeństwa uciekając przed prześladowcami⁴⁶⁰. Na Cyprze pracował na swoje utrzymanie, ale kiedy po uwolnieniu przez niego opętanego odkryto jego tożsamość udał się do Dalmacji. Miał tam dokonać cudu, jakim było zatrzymanie morza, które wystąpiło z brzegów skutkiem trzęsienia ziemi⁴⁶¹. W konsekwencji zbyt dużej popularności jaką przysporzyły mu dokonywane cuda, kolejny raz został zmuszony do ucieczki. Tym razem zatrzymał się już na stałe na Cyprze, rozpoczynając życie ascety w pobliżu miejscowości Charbydis. Hilarion miał umrzeć na Cyprze, gdzie go pochowano, ale jego ciało zostało z czasem wykradzione przez jego ucznia – Hezychasa i ponownie pochowane w Palestynie, w klasztorze, którym Hezychas zarządzał. Sozomen twierdzi, że obydwa miejsca pochówku mnicha stały się miejscami licznych cudów, takich jak uzdrowienia i uwolnienia opętanych⁴⁶².

Relacja Sozomena jest niezwykle zbliżona do tego co napisał Hieronim w *Żywocie Hilariona*. Dzieło to powstało z pewnością przed rokiem 396, a więc Sozomen mógł z niego korzystać⁴⁶³. Podobieństwa w obydwu tekstach wskazują na to, że rzeczywiście taka zależność pomiędzy tymi dwoma relacjami istniała. Niestety nie mamy informacji, z jakich źródeł korzystał Hieronim – nie zachowały się bowiem żadne wcześniejsze dokumenty mówiące o tym mnichu. Wiadomo jednak, że istniały jeszcze jakieś relacje o Hilarionie – być może ustne. Sozomen bowiem przekazuje jedną opowieść, której u Hieronima nie znajdziemy, a relacja ta jest o tyle wiarygodna, że dotyczy rodziny samego historyka. Hilarion miał doprowadzić wiele rodów z Bethelei – w tym także przodków Sozomena – do przyjęcia wiary chrześcijańskiej. Uczynił to poprzez wypędzenie demona z niejakiego Alafiona, czego nie potrafili zrobić Żydzi ani poganie⁴⁶⁴. Pozostałe informacje podawane przez Sozomena zgodne są z przekazami Hieronima.

⁴⁶⁰ Sozomenus, HE V 10, GSC 4:206, 24-27.

⁴⁶¹ Tamże, V 10, GSC 4: 206, 16-18.

⁴⁶² Tamże, III 14, GSC 4: 122, 11-14.

⁴⁶³ B. Degórski, *Trzy Hieronimowe „Żywoty” świętych pustelników, [w:] Hieronim, Żywoty mnichów: Pawła, Hilariona, Malachusa*, Kraków 1995, s. 29,

⁴⁶⁴ Sozomenus, HE V 15, GSC 4: 216, 4-8.

Chciałam jednak zwrócić uwagę na pewną nieścisłość. Hieronim wyraźnie zaznacza, że Hilarion był pierwszym mnichem praktykującym monastycyzm w Palestynie – przed jego pojawieniem się *nie było wówczas pustelni w Palestynie*⁴⁶⁵. Tymczasem Sozomen, owszem twierdzi, że Hilarion wyróżniał się pobożnością, ale nie nazywa go ani razu twórcą monastycznego życia w Palestynie. Jedyną informacją, jaką podaje Sozomen na temat genezy życia monastycznego w tej części chrześcijańskiego świata jest właśnie odniesienie do egipskich korzeni tego ruchu w Palestynie. Taka zależność nie byłaby niczym dziwnym. Monastycyzm palestyński miał bowiem charakter wielonarodowy – pielgrzymi z różnych stron świata, także mnisi przybywali do Palestyny aby zobaczyć ziemię świętą i bardzo często zostawali w tamtejszych klasztorach lub zakładali własne.

Istnieje jednak jeszcze jedna relacja o początkach życia monastycznego w tym rejonie świata – dotyczy ona mnicha Charitona. Anonimowy autor żywota tego mnicha twierdzi, że Chariton był twórcą tzw. laury, która uznawana jest za charakterystyczną formę monastycyzmu palestyńskiego. Zgodnie z informacjami zawartymi w tym żywocie, pierwszymi mnichami na pustyniach Palestyny byli chrześcijanie uciekający przed prześladowaniami (koniec III lub początek IV wieku) – schronili się oni w jaskiniach na zachodnim brzegu Jordanu⁴⁶⁶ i nawet po wydaniu przez Konstantyna edyktu tolerancyjnego nie wrócili do zwykłego życia. Jeśli przekaz ten uznamy za prawdziwy, to odrzucić należy koncepcję Sozomena o egipskich korzeniach monastycyzmu w Palestynie – oznaczałoby to bowiem, że początki życia mniszego w tym rejonie świata są równie dawne jak te z Egiptu i najprawdopodobniej rozwijały się one równolegle i niezależnie od siebie.

Żywot Charitona powstał jednak w II połowie VI wieku, a więc ponad trzy stulecia od opisywanych wydarzeń – nie wiemy z jakich źródeł korzystał twórca tego tekstu. Wzmianek o Charitonie nie ma w żadnych wcześniejszych dokumentach. Nie odnajdziemy również tej postaci w *Historiach kościelnych*. Tak więc wiarygodność przekazu zawartego w jego żywocie jest co najmniej problematyczna.

Jak widać, z punktu widzenia Sozomena sprawa genezy ruchu monastycznego w Palestynie jest prosta – mnisi wzorowali się na swoich odpowiednikach w Egipcie, a najbardziej zasłużony dla rozwoju „chrześcijańskiej filozofii” w tej prowincji był Hilarion.

⁴⁶⁵ Hieronim, *Vita Hilarion*, VIII 10.

⁴⁶⁶ Anonim, *Vita Chariton*, 13, 26. 3 - 4

2.4 Początki monastycyzmu w Syrii.

Monastycyzm syryjski posiada pewne cechy wyróżniające go na tle pozostałych wspólnot mniszych świata chrześcijańskiego⁴⁶⁷. Współczesnego czytelnika bardzo często zadziwiają skrajne formy umartwień tamtejszych mnichów. Syryjska asceza charakteryzowała się bowiem daleko idącym radykalizmem, który stał się nierozłączną cechą tamtejszego monastycyzmu. Ciało traktowane było jako główna przeszkoda na drodze ku Bogu, należało więc drastycznie ograniczać jego potrzeby. Ten sposób myślenia doprowadził wielu spośród syryjskich mnichów do samookaleczeń lub nawet do samobójstw⁴⁶⁸. Takie pojmowanie ascezy obce było mnichom z Egiptu, którzy potępiali nie tylko samodestrukcyjne dążenia syryjskich anachoretów, ale również publiczne obnoszenie się ze swoim radykalizmem w celu wywołania podziwu u obserwatorów. Atrakcyjność syryjskiego ascetyzmu determinowała późniejsze zachowania wielu mnichów. Skąd więc mógł wywodzić się syryjski monastycyzm? Co sprawiło, że na tle pozostałych wspólnot monastycznych mnisi syryjscy wyróżniali się aż tak surową ascezą? Na pytania te, z braku źródeł nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Genezy syryjskiego monastycyzmu szukać możemy zarówno w Egipcie jak i w Mezopotamii⁴⁶⁹. Nie można także odrzucić sugestii, że pomysł podjęcia takiego rodzaju życia miał tylko i wyłącznie syryjskie korzenie. W tym wypadku trzeba by widzieć w nim kontynuację wcześniejszego ascetycznego życia, które prowadzili niektórzy mieszkańcy Syrii – byłoby to również częściowym wyjaśnieniem oryginalności późniejszego monastycyzmu syryjskiego. Wśród elementów, które mogły mieć wpływ na formowanie się specyficznego, rygorystycznego życia monastycznego w Syrii wymienić należy gnostycyzm⁴⁷⁰,

⁴⁶⁷ O monastycyzmie syryjskim por. P. Canivet, *Théodore et monachisme syrien avant le concile de Chalcédoine*, Paris 1961. A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History and Culture in the near East*, Louvain 1958. W.S. McCullough, *A Short History of Syriac Christianity to the Rise of Islam*, Scholar Press 1982.

⁴⁶⁸ E. Wipszycka, *Charakterystyka i formy ascetyzmu syryjskiego*, [w:] Teodoret z Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, Kraków 1994, tłum. K. Augustyniak, s. 20.

⁴⁶⁹ E. Wipszycka, *Charakterystyka ...*, s. 17.

⁴⁷⁰ Był to nurt filozoficzno – religijny zakładający, że przed powstaniem świata wszystkie byty stanowiły całość, ale na skutek grzechu doszło do rozbicia tej jedności i upadku części bytów. Wszystkie one chcą jednak powrócić do pierwotnej jedności z Bogiem. O gnostycyzmie por. E. Wipszycka, *The Nag Hammadi library and the monks: a papyrologist's point of view*, *The Journal of Juristic Papyrology* vol. 30(2000) 179-191. B. A. Pearson, *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, Minneapolis 1990; W. Myszor, *Gnostycyzm jako faktor rozwoju teologii w II wieku*, *Communio* 1998 nr 4 s. 75-91; A. Jocz, *Pomiędzy filozofią a gnostycyzmem : Orygenes a poszukiwanie drogi do poznania rzeczywistości metafizycznej*, *Przegląd Religioznawczy* 2000 nr 2 s. 3-12 K. Matys, *Koncepcja zła w gnostycyzmie w odniesieniu do człowieka*, *Administracja Publiczna* 2006, nr 1,

messalianizm⁴⁷¹, ruch synów i córek przymierza a być może również wcześniejsze pogańskie kultury, które istniały na tych ziemiach (choć akurat ich wpływ na chrześcijaństwo jest dość dyskusyjny). Synowie i córki przymierza, czyli tzw. *ihidaya*⁴⁷² byli wspólnotami osób żyjących z zachowaniem celibatu. Istnieli oni jeszcze przed powstaniem monastycyzmu, a w odróżnieniu od mnichów nie wycofywali się ze społeczeństwa. Termin *ihidaya* teoretycznie może być uważany za odpowiednik mnicha, zawiera on jednak o wiele więcej treści. Oznacza osobę stanu wolnego, zachowującą celibat. To, że w Syrii istniały tak silne skupiska osób przestrzegających zalecenia celibatu, jeszcze przed powstaniem ruchu monastycznego, wskazywać może, iż dla Syryjczyków najważniejszym elementem życia mniszego nie było odejście na pustynię, ale właśnie zachowanie celibatu, i to z nim łączą się początki monastycyzmu na tych ziemiach⁴⁷³.

Kwestię początków monastycyzmu syryjskiego podnoszą, w różnym stopniu, Sozomen, Teodoret i Ewagriusz. Ci trzej historycy poświęcili generalnie dużo uwagi tamtejszym ascetom i ich oryginalnemu trybowi życia. Dość obszerną listę syryjskich mnichów przedstawia Sozomen. Wymienia on ascetów z okolic Nisibis, Carrae, Edessy, Apamei, Emezy i Fadany. W okolicach miasta, które wymieniłam jako pierwsze ascezę uprawiała grupa tzw. pasterzy (*boskoi*). Żywili się oni zebranych ziołami przebywając stale na otwartej przestrzeni⁴⁷⁴. Należeli do nich Batthaios, Euzebiusz, Barges, Abbos, Łazarz (został biskupem), Abdaleos, Zenon i Heliodor. Sozomen podaje nawet dość dokładnie na czym polegało życie pasterzy– *nie mają mieszkań i nie jadają chleba, ani żadnych gotowanych potraw i nie piją wina, lecz spędzając czas w górach wielbią nieustannie Boga w modłach i hymnach, zgodnie z ustanowieniem Kościoła. A gdy nadejdzie pora posiłku, każdy z sierpem w ręku obchodzi wzgórze i karmi się zżętymi ziołami*⁴⁷⁵. W okolicach Carrae Sozomen wymienia jedynie dwóch pustelników – żyjącego w zamknięciu Euzebiusza oraz

s. 343-355 M. Woszczek, *Problem "gnostycyzmu" a wczesnochrześcijańska konstrukcja kategorii herezji*, „Przegląd Religioznawczy” 2011, nr 4, s. 15-25.

⁴⁷¹ Messalianie to inaczej ludzie modlitwy. Uważali oni, że aby uwolnić się od władzy złych duchów człowiek potrzebuje przede wszystkim nieustannej modlitwy. O messalianach por. C. Stewart, *Working the Earth of the Heart: the Messalian Controversy in History, Texts and Language to AD 431*, Oxford 1991.

⁴⁷² W. Harmless, *Chrześcijaństwo pustyni...*, s. 494

⁴⁷³ R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study In Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975, s. 13 -14.

⁴⁷⁴ Wipszycka, *Charakterystyka...*, s. 31.

⁴⁷⁵ Sozomenus, HE VI 33, GSC 4: 289, 11-15: *ὀνομάζουσι δὲ αὐτοὺς ὧδε, καὶ ὅτι οὐ τε οἰκήματα ἔχουσιν οὔτε ἄρτο ν ἢ ὕδρον ἐσθίουσιν οὔτε οἶνον πίνουσιν, ἐν δὲ τοῖς ὄρεσι διατρίβοντες ἀεὶ τὸν &εacute;όν ἐνλογοῦσιν ἐν εὐχαῖς καὶ ὕμνοις κατὰ ὕεσμόν τῆς ἐκκλησίας. τροφὴς δὲ ἡνῖκα γένηται καιρὸς, καάἀπερ νεμόμενοι, ἀρπην ἔχων ἕκαστος, ἀνά τὸ δρὸς περριόντες τὰς βοτάνας σιτίζονται.* (Tłum. S. Kazikowski).

Protogenesa, który został biskupem tego miasta⁴⁷⁶. W pobliżu miejscowości o nazwie Fadana żyć mieli, według Sozomena, Aones oraz Gaddanas i Azizos⁴⁷⁷. Natomiast w okolicach Edessy życie mnische prowadzili Julian i Efrem, a także Barses i Eulogios, którzy zostali biskupami⁴⁷⁸. Z okręgu Apamei, konkretnie z miejscowości Titti pochodzili dwaj mnisi o imieniu Walentyn oraz Teodor⁴⁷⁹.

Obszerną listę imion syryjskich mnichów znajdziemy oczywiście u Teodoretą z Cyru. Wspomnę w tym miejscu jedynie tych, którzy pojawiają się w jego *Historii kościelnej*. Należy jednak podkreślić, że *Historia religiosa* przekazuje relacje o wielu ascetach pominiętych we wcześniej wspomnianym dziele. Biskup Cyru poświęca jeden krótki rozdział na podanie imion ascetów zamieszkujących określone okolice Syrii⁴⁸⁰. Wymienia Awitusa, Marcjana i Abrahamesa na pustyni Chalkidyckiej oraz Agapetusa, Symeona i Pawła w okolicach Apamei, a także Publiusza i kolejnego Pawła, którzy żyli w pobliżu Zeugmy. Niedaleko Cyru życie mnichów mieli prowadzić Acepsymas, Zeumatiusz i Trajan, a w sąsiedztwie Antiochii Marian, Euzebiusz, Ammian, Symeon, Abraames, Piotr Galata, Piotr Egipcjanin, Roman, Sewer, Zenon, Mojżesz i Malchus⁴⁸¹. Poza informacjami o miejscu pobytu danego mnicha (które potraktować można jako jeden z wielu dowodów bardzo dobrej orientacji biskup Cyru w środowisku mnichów syryjskich) Teodoret w tym wypadku nie podał żadnych szczegółów. Inaczej postąpił jeśli chodzi o Juliana Sabę⁴⁸², Jakuba z Nisibis⁴⁸³ i Afraatesa⁴⁸⁴. Mnichów tych biskup Cyru nie tylko wymienia z imienia, ale także przedstawia ich działalność.

Wiele informacji o mnichach syryjskich przekazuje również Ewagriusz Scholastyka. Wspomina on trzech stylitów - Symeona Słupnika Starszego⁴⁸⁵ i Symeona Słupnika Młodsze⁴⁸⁶ oraz Jana Stylitę⁴⁸⁷. Z jego relacji dowiemy się o żyjącym w Emezie

⁴⁷⁶ Sozomenus, HE VI 33, GSC 4: 289, 15-18.

⁴⁷⁷ Tamże, VI 33; GSC 4:289, 21-22; HE VI 34, GSC 4: 289, 27-28.

⁴⁷⁸ Tamże, VI 34, GSC 4: 289, 28-290, 5.

⁴⁷⁹ Tamże, VI 34, GSC 4: 290, 21-24.

⁴⁸⁰ Theodoretus, HE IV 25, GSC 5: 268, 7 – 269, 6.

⁴⁸¹ Tamże, IV 25, GSC 5: 268, 7 – 269, 6.

⁴⁸² Tamże, III 19, GSC 5: 202, 25 – 203, 19; HE IV 24, GSC 5: 267, 1- 268,7.

⁴⁸³ Tamże, II 26, GSC 5: 167, 20 – 170, 10.

⁴⁸⁴ Tamże, IV 23, GSC 5: 264, 22 – 266,21.

⁴⁸⁵ Evagrius Scholasticus, HE I 13-14, J. Bidez, L. Parmentier 20, 33 – 25, 2.

⁴⁸⁶ Tamże, V 21 J. Bidez, L. Parmentier 217, 3-8; HE VI 23, J. Bidez, L. Parmentier 238, 29 – 240, 10.

⁴⁸⁷ Tamże, VI 23, J. Bidez, L. Parmentier 238, 29 – 240, 10.

Symeonie⁴⁸⁸, który udawał szaleńca. Jedną z opowieści o owym mnichu jest niezwykle podobna do tej, którą znamy z Apoftegmatów o Makarym Wielkim⁴⁸⁹. Ewagriusz opisuje także żyjącego w Celesyrii Tomasza⁴⁹⁰. Wspomina również o żyjących w czasach Symeona Słupnika Jakubie i Baradatusie⁴⁹¹. Nie wiadomo, którego Jakuba miał na myśli Ewagriusz, gdyż imię to było bardzo popularne, a sam Teodoret w *Historia religiosa* wymienia kilku ascetów tego imienia⁴⁹². Baradatus (Baradat) również opisany jest w tym dziele⁴⁹³. Ciekawą postacią wspomnianą przez Ewagriusza był słynny syryjski mnich Barsumas⁴⁹⁴. Ewagriusz wspomniął o nim relacjonując przebieg soboru w Chalcedonie, gdzie Barsumas był oskarżony o zabójstwo Flawiana⁴⁹⁵, patriarchy Konstantynopola, zmobilizowanie przeciwko biskupom tysięcy mnichów oraz spustoszenie Syrii. Mimo, że Ewagriusz nie skomentował w żaden sposób wspomnianych zarzutów, samo już ich przytoczenie świadczy o krytycznym podejściu do Barsumasa i wspierających go mnichów, których miało być bardzo wielu.

Pozornie spójną wersję początków monastycyzmu w Syrii przedstawił Sozomen wskazując, że jako pierwszy życie mnisze miał tam prowadzić Aones z Fadana⁴⁹⁶. Kiedy jednak przyjrzymy się wypowiedzi historyka dokładniej, zobaczymy, że stworzony przez niego obraz genezy monastycyzmu w tej części cesarstwa nie jest jednoznaczny. Sozomen stwierdził wszak, iż *o tym Aonesie powiadają, że pierwszy zaczął ściśle w czyn wprowadzać wśród Syryjczyków zasady chrześcijańskiej mądrości, żyjąc z dala od ogółu ludzkiego, tak jak wśród Egipcjan robił to Antoni*⁴⁹⁷. Wspomniany mnich nie jest niestety znany z żadnego innego źródła poza *Historią Kościoła* Sozomena⁴⁹⁸. Trudno więc zweryfikować podane przez jej autora informacje, tym bardziej, że historyk nie podał źródła swojej wiedzy na temat owego ascety. Niepokoi fakt, że ani Teodoret ani Ewagriusz nie czynią najmniejszej

⁴⁸⁸ Tamże, IV 34, J. Bidez, L. Parmentier 182, 26 – 184, 23.

⁴⁸⁹ *Apoftegmaty* 454, tłum. M. Borkowska.

⁴⁹⁰ Evagrius Scholasticus, HE IV 35, J. Bidez, L. Parmentier 184, 23 – 185, 15.

⁴⁹¹ Tamże, II 9, J. Bidez, L. Parmentier 61, 11-13.

⁴⁹² Theodoretus, HR I; HR XXV.

⁴⁹³ Tamże, XXVII.

⁴⁹⁴ Evagrius Scholasticus, HE II 18, J. Bidez, L. Parmentier 89, 15-21.

⁴⁹⁵ Barsumas z wielką reprezentacją mnichów wziął udział w tzw. rozboju efeskim, a więc zgromadzeniu biskupów mającym mieć, w zamierzeniu zwołującego go cesarza Teodozjusza II, rangę soboru. Wywierał tam presję na zwolenników patriarchy Flawiana popierając przewodniczącego obradom Dioskura, patriarchę Aleksandrii.

⁴⁹⁶ Sozomenus, HE VI 33, GSC 4:289, 24-26.

⁴⁹⁷ Tamże, VI 33, GSC 4:289, 24-26: *φασί δὲ τοῦτον Ἀώνην τῆς ἐκτος πάτου ἀν&ρώπων καὶ ἀκριβοῦς φιλοσοφίας ἀρξαι παρὰ Σύροις, ὡσπερ Ἀντώνιον παρ' Αἰγυπτίοις.* (tłum. S. Kazikowski).

⁴⁹⁸ D. Caner, *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of monasticism in late antiquity*, Londyn 2002, s. 51-52.

wzmianki odnoszącej się do Aonesa, co może wskazywać, iż o nim nie słyszeli, bądź też, że według nich nie odegrał on żadnej istotnej roli w rozwoju monastycyzmu syryjskiego. Oczywiście nie wyklucza to istnienia w owym czasie w Syrii mnicha o tym imieniu.

Trzeba jednak zwrócić uwagę, że z wypowiedzi Sozomena nie wynika, iż Syryjczycy nauczyli się zasad monastycyzmu od Egipcjan. Porównanie Aonesa do Antoniego dotyczy podobieństwa w ich sposobie życia. Nie ma jednak bezpośredniej informacji, że Aones brał przykład z tego egipskiego pustelnika. Niemniej jednak porównanie do Antoniego będzie miało duże znaczenie w kwestii początków życia monastycznego w tej części chrześcijańskiego świata. Gdyby z tekstu Sozomena wynikało, że Antoni był pierwszym mnichem w Egipcie, to opierając się na wspomnianym wyżej porównaniu, moglibyśmy stwierdzić, że historyk uważał Aonesa za pierwszego mnicha w Syrii. Sozomen ani razu nie określa jednak Antoniego w ten sposób. Na początku rozdziału poświęconego temu pustelnikowi zaznacza wyraźnie, że nie ma pewności, kto zapoczątkował tę filozofię (czyli monastycyzm), ale wiadomo, że Antoni doprowadził ten sposób życia do doskonałości⁴⁹⁹. Co takiego miał więc uczynić Aones dla monastycyzmu w Syrii, że porównano go do Antoniego? Odpowiedź kryje się w tekście Sozomena, historyk twierdzi, że Aones pierwszy rozpoczął życie z dala od ogółu ludzkiego. Wygląda więc na to, że tym co wyróżniało Aonesa był nie sposób jego życia, ale miejsce gdzie praktykował swoją ascezę. Tak więc Sozomen wskazując na podobieństwo Aonesa do Antoniego, chciał prawdopodobnie podkreślić, że tak jak obydwaj mieli swoich poprzedników i w Egipcie i w Syrii, tak też byli uważani tam za pierwszych, którzy wiedli surowe życie na pustyni. Należy też podkreślić, że historyk informuje o pogłosce, którą usłyszał na temat Aonesa, ale nie wyraża swojej opinii na ten temat. Sozomen nie stwierdza więc, że mnich ten jako pierwszy rozpoczął życie w odosobnieniu, ale oświadcza, iż bliżej nieokreśleni ludzie wyrażają taki pogląd.

Pozostali historycy, nawet jeśli wiele pisali na temat syryjskich mnichów, nie zajmowali się genezą tamtejszego monastycyzmu. Teodoret i Ewagriusz przekazują jednak szczegółowe informacje na temat zjawiska, które swoje korzenie z całą pewnością miało w Syrii, a które stało się charakterystyczną cechą obrazu monastycyzmu z tej części świata chrześcijańskiego. Mowa oczywiście o stylityzmie⁵⁰⁰. Geneza tego nietypowego ruchu łączy

⁴⁹⁹ Sozomenus, HE I 13, GSC 4: 27, 1-4.

⁵⁰⁰ Stylitycy (gr.) - inaczej słupnicy - w akcie dobrowolnego umartwienia prowadzili życie mnisze przebywając, niejednokrotnie przez wiele lat, na wysokich słupach. Taka forma ascezy wydaje się niezwykle radykalnym postępowaniem, ale radykalizm był nierozłączną cechą monastycyzmu syryjskiego (E. Wipszycka, *Charakterystyka i formy ascetyzmu syryjskiego*, s. 20).

się nierozzerwanie z osobą Symeona Słupnika⁵⁰¹. Wiele miejsca mnichowi temu i jego następcom poświęcił w swojej *Historii kościelnej* Ewagriusz⁵⁰². Opisując Symeona Ewagriusz odwołuje się wprost do dzieła Teodoret. Niemniej jednak dodaje pewne informacje, których u biskupa Cyru nie znajdziemy.

Symeon Słupnik Starszy żył w latach ok. 388-460⁵⁰³. Według Teodoret urodził się w pasterskiej rodzinie w miejscowości Sisa, która miała leżeć na pograniczu Syrii i Cylicji⁵⁰⁴. Przez pierwszy etap mniszego życia Symeon mieszkał w pustelni ascetów. Było to w latach 400 – 402⁵⁰⁵. Następnie udał się do klasztoru Teleda, gdzie spędził dziesięć lat (402/403 – 412/413)⁵⁰⁶. Jego surowa asceza (oplatanie ciała szorstkim sznurem, który powodował powstawanie ran) wzbudziła jednak niechęć współbraci i przełożonych. Symeon musiał więc opuścić tę wspólnotę⁵⁰⁷. Przez pięć dni mieszkał w opuszczonej cysternie na wodę⁵⁰⁸, po czym udał się do wsi Telanissos, gdzie przez trzy lata (413 – 416) mieszkał zamknięty w małym domku. W tym czasie miał, według Teodoret przeżyć swój pierwszy czterdziestodniowy post⁵⁰⁹. Po owych trzech latach udał się na szczyt⁵¹⁰, na którym z czasem postawił swoją kolumnę. Zanim jednak do tego doszło kazał on otoczyć się ogrodzeniem i przywiązać do pobliskiej skały żelaznym łańcuchem⁵¹¹. Z czasem jednak ilość napływających pielgrzymów zaczęła mu dokuczać, dlatego właśnie postanowił zamieszkać na słupie⁵¹². Było to w roku 423⁵¹³. Na kolumnie spędził Symeon resztę swojego życia, czyli trzydzieści siedem lat.

Jest rzeczą wartą rozważenia dlaczego informacji Symeonie nie znajdziemy w żadnej innej *Historii Kościoła* poza dziełem Ewagriusza. Nawet Teodoret z Cyru pomija tę

⁵⁰¹ O Symeonie Słupniku por. S.A. Harvey, *The Sense of a Stylite. Perspectives on Simeon the Elder*, "Vigiliae Christianae" 42 (1988), 376–394; E. Wipszycka, *Wierni u stóp Symeona Słupnika. O społecznej funkcji ascetyzmu syryjskiego*, „Roczniki Teologiczno–Kanoniczne” 26 z. 4 (1979), 91–117.

⁵⁰² Evagrius Scholasticus HE I, 13 – 14, J. Bidez, L. Parmentier 20, 33 – 25, 2; HE II 9, J. Bidez, L. Parmentier 61, 11-13; HE VI 23, J. Bidez, L. Parmentier 238, 29 – 240, 10.

⁵⁰³ H. Wace, W. C. Piercy, *Dictionary of Christian Biography & Literature to End of 6th Century A.D. with an Account of Principal Sects & Heresies*, Christian Classics Ethereal Library 1999, s. 1500.

⁵⁰⁴ Theodoretus, HR XXVI 2.

⁵⁰⁵ Teodoret, *Dzieje miłości Bożej*, s. 264, przypis 7.

⁵⁰⁶ Tamże, s. 265, przypis 11.

⁵⁰⁷ Theodoretus, HR XXV 5.

⁵⁰⁸ Tamże, XXVI 6.

⁵⁰⁹ Tamże, XXVI 7.

⁵¹⁰ Leży on na północ od Telanissos i nazywa się obecnie Kalat Seman.

⁵¹¹ Theodoretus, HR XXVI 10.

⁵¹² Tamże, XXVI 12.

⁵¹³ H. Wace, W. C. Piercy, *dz. cyt.*, s. 1500.

postać w swojej *Historii kościelnej*, choć w *Historia religiosa* poświęcił jej tak dużo miejsca. Istniała przynajmniej jedna przyczyna takiego stanu rzeczy – niezwykle forma ascezy Symeona, budząca zdziwienie, a nawet niechęć w obserwatorach. Sposób życia Symeona był zbyt radykalny nawet dla mnichów praktykujących surową ascezę. Większość historyków Kościoła natomiast opisując ascetyczne umartwienia chwaliła umiar i rozsądek. Sozomen przykładowo opisując założenia życia monastycznego wspomina o wewnętrznej dyscyplinie, która pozwala na przestrzeganie umiaru we wszystkim⁵¹⁴. Teodoret w *Historia religiosa* wręcz poczuwa się do obowiązku usprawiedliwienia Symeona, wzywając krytyków by *powściągnęli swój język i [...] zastanowili się nad tym, że często to Pan powodował tego typu działania ku pożytkowi zbyt opieszłych ludzi*⁵¹⁵. W tym miejscu biskup Cyru przywołał wiele przykładów z Pisma Świętego, dotyczących niezwyklego postępowania proroków, które spowodowane była wolą Boga. Zdaniem Teodoreta również Bóg był przyczyną powstania tego nowego i nadzwyczajnego widowiska. Niemniej jednak w swojej *Historii kościelnej* Teodoret nie znalazł już miejsca dla Symeona, mimo że opisuje wielu innych syryjskich mnichów. Być może postępowanie Symeona budziło w owym czasie zbyt wiele kontrowersji by umieszczać go w *Historii Kościoła*. *Historia religiosa* była za to dziełem innego rodzaju, nastawionym na pochwałę ascetycznych umartwień mnichów i jak się wydaje skierowaną do mniejszego grona czytelników, za to lepiej przygotowanych do jej odbioru.

Dlaczego w takim razie Ewagriusz zdecydował się poświęcić tyle miejsca Symeonowi w swojej *Historii kościelnej*, skoro inni autorzy postanowili go pominąć? Dzieło Ewagriusza pisane było już w innych czasach – wydaje się, że sposób postrzegania Symeona uległ zmianie i budził on już więcej szacunku i podziwu niż zdziwienia lub niechęci. Ewagriusz wyraźnie zaznaczył, że pamięć słupnika jest święta, *a imię wszystkie usta rozślawiają*⁵¹⁶. Określa go nawet *aniołem na ziemi*⁵¹⁷. Jednak, pomimo tak zdecydowanego podziwu, również Ewagriusz przekazuje nam wyraźny ślad kontrowersji towarzyszących osobie Symeona. Znajdziemy w jego *Historii kościelnej* opowieść, której Teodoret nie przekazał, zresztą sam Ewagriusz zaznacza, że brak jest owego wydarzenia w biografii słupnika. Do Stylity miał zostać wysłany posłaniec Ojców ze świętej pustyni (chodzi tu o mnichów egipskich). Posłaniec miał się dowiedzieć, na czym polega postępowanie Symeona i dlaczego zszedł on z drogi, którą do tej pory szli wszyscy inni mnisi, a *jakimś*

⁵¹⁴ Sozomenus, HE I 12, GSC 4: 25, 15-20.

⁵¹⁵ Theodoretus, HR XXVI 12.

⁵¹⁶ Evagrius Scholasticus, HE I 13, J. Bidez, L. Parmentier 20, 33 – 21,1.

⁵¹⁷ Tamże, I 13, J. Bidez, L. Parmentier 21, 22.

*innym, dziwnym i zupełnie ludzkości dotąd nie znanym podąża szlakiem*⁵¹⁸. Słowa te traktowane być mogą właśnie jako wyraz niechęci pozostałych mnichów wobec postępowania Symeona. Za dowód tej nieprzychylności może być również uznane polecenie jakie wydano posłańcowi – miał on nakazać Symeonowi zejście ze słupa, a w razie oporu ściągnąć go siłą. Jedynie gdyby wykazał on chęć posłuchania owego polecenia wolno by mu było kontynuować swój sposób ascezy, ponieważ sama gotowość do posłuszeństwa oznaczałaby, że jego postępowanie ma boskie źródło. Symeon wyraził chęć usłuchania owego nakazu, a w związku z tym mógł dalej kontynuować swoją ascezę⁵¹⁹. Z opowiadania tego wyraźnie wynika, że także w czasach Ewagriusza stylici budzili nie tylko zainteresowanie, ale także zdumienie przyjętym sposobem życia.

Ewagriusz nie stara się przedstawić dokładnie wszystkich wydarzeń z biografii Symeona – odsyła w tej sprawie czytelnika do dzieła Teodoret z Cyru. Podaje jednak dość dokładną chronologię życia tego stylity. Miał on prowadzić życie mnicha przez pięćdziesiąt sześć lat, z czego dziewięć spędził w pierwszym klasztorze⁵²⁰. Potem miał przenieść się do miejsca nazywanego *mandra*, gdzie przez dziewięć lat przebywał w ciasnym pomieszczeniu. Następnie zamieszkał na słupie, który z początku miał on mniejsze rozmiary, a potem miał uzyskać wysokość czterdziestu łokci⁵²¹, czyli około osiemnastu metrów. Jak widać, w kwestii datacji poszczególnych etapów życia Symeona Ewagriusz odbiega od tego co podał Teodoret. Wydaje się, że to biskup Cyru jest w tej kwestii postacią lepiej poinformowaną – znał Symeona osobiście. Ewagriusz jednak podaje informacje, których u Teodoret nie znajdziemy – dotyczą one np. pośmiertnych losów ciała owego ascety. W *Historia religiosa* został zamieszczony co prawda opis śmierci słupnika, ale tekst ten to interpolacja - Teodoret zmarł przed Symeonem⁵²². Ewagriusz opisuje jak wiele wysiłku włożono w zabezpieczenie ciała zmarłego o ochronę, którego zadbać musiał wódz sił zbrojnych Wschodu, niedopuszczając do jego rozczłonkowania przez wiernych. Przyczyną była dość powszechna w Syrii praktyka wykradania ciał zmarłych pustelników uznawanych za świętych⁵²³. Doczesne szczątki Symeona pod eskortą przewieziono więc do Antiochii, gdzie zostało pochowane mimo, że początkowo cesarz Leon chciał je zabrać do Konstantynopola. Mieszkańcy Antiochii zdołali

⁵¹⁸ Evagrius Scholasticus, HE I 13, J. Bidez, L. Parmentier 21, 26-29.

⁵¹⁹ Tamże, I 13, J. Bidez, L. Parmentier 22, 5-6.

⁵²⁰ Z relacji Teodoret wiemy także, że przez dziesięć lat Symeon mieszkał w klasztorze w Teleda (HR XXVI 4).

⁵²¹ Teodoret podawał, że w jego czasach mierzyła ona trzydzieści sześć łokci (HRXXVI 12).

⁵²² Biskup Cyru zmarł w roku 458, a Symeon żył jeszcze do roku 459. Zob. Teodoret z Cyru, *Dzieje miłości Bożej*, s. 283, przypis 50.

⁵²³ Zob. Theodoretus, HR X 8; XV 5; XIV 4; XVII 10; XXIV 2.

jednak ubłagać władcę, aby pozostawił im ciało słupnika. Ewagriusz opisuje nawet po wielu latach od śmierci ascety wygląd relikwii. Na własne oczy miał widzieć *świętą głowę*. Historyk wskazywał na świetny stan zachowania ciała – nawet włosy miały nie ulec zniszczeniu. Jedynie część zębów została wyrwana przez wiernych w trakcie przewożenia ciała do Antiochii. Głowę Symeona miał otaczać naszyjnik z żelaza, który za życia mnicha był jedną z form jego umartwienia⁵²⁴.

Sporo miejsca Ewagriusz poświęca na opisanie politycznej działalności Symeona. Mnich ten miał utrzymywać korespondencyjny kontakt z władcami. Napisał do cesarza Teodozjusza w sprawie wydanego przez niego nakazu zwrotu synagog zabranym Żydom. List ten miał być niezwykle odważny i pełen śmiało sformułowanych zarzutów. W jego konsekwencji cesarz miał odwołać swoją decyzję, a nawet zdjąć z funkcji prefekta pretoriańskiego, który był inicjatorem tego dekretu⁵²⁵. Pisał także do cesarza Leona i Bazylego z Antiochii w sprawie soboru chalcedońskiego i elekcji Tymoteusza Kota⁵²⁶. Wyjątki z listu do Bazylego Ewagriusz zresztą przytacza. W liście tym zwracają uwagę określenia, które nadaje sobie Symeon. Współczesnemu czytelnikowi wydawać się one mogą przesadnym wręcz przejawem skromności, ale dla syryjskich mnichów taki sposób myślenia o sobie był czymś zwyczajnym. Symeon określa siebie *grzesznym i nędznym*, człowiekiem *nędznym i lichym*, a nawet *poronionym płodem pośród mnichów*⁵²⁷. Całość listu wskazuje na poparcie Symeona dla postanowień soboru i postępowania Bazylego.

U Ewagriusza znajdziemy również opis świątyni, którą wzniesiono na miejscu ascezy Symeona⁵²⁸. Bazylika Symeona Słupnika w Kalat Seman wybudowana w latach 476-490⁵²⁹ była budynkiem monumentalnym. Wzniesiono ją na planie krzyża o wymiarach 80 na 90 metrów⁵³⁰. Jego ramiona były trójnawowymi bazylikami. Pośrodku ośmiokątnego dziedzińca znajdowała się kolumna Symeona. Kościół w Kalat Seman był wyjątkowym architektonicznym osiągnięciem w tamtym okresie i nie miał swojego odpowiednika⁵³¹. Ewagriusz Scholastyk jako jedyny podaje również informacje na temat następców Symeona –

⁵²⁴ Evagrius Scholasticus, HE I 13, J. Bidez, L. Parmentier 23, 12-13.

⁵²⁵ Tamże, I 13, J. Bidez, L. Parmentier 22, 11-22.

⁵²⁶ H. Wace, W. C. Piercy, *dz. cyt.*, s. 1471 – 1472.

⁵²⁷ Evagrius Scholasticus, HE II 10, J. Bidez, L. Parmentier 61, 13 – 62, 33.

⁵²⁸ Tamże, I 14, J. Bidez, L. Parmentier 23, 31 – 25, 2.

⁵²⁹ S.A. Harvey, *The Sense of a Stylite: Perspectives on Simeon the Elder*, „Vigiliae Christianae” 42 (1988), s. 377.

⁵³⁰ E. Jastrzębowska, *Sztuka wczesnochrześcijańska*, Kraków 2008, s. 169.

⁵³¹ Tamże, s. 169.

Jana Stylity i Symeona Młodszeo. Mnisi ci żyli w czasach Ewagriusza, więc nie mogli pojawiać się na kartach pozostałych *Historii kościelnych*. Jan był nauczycielem Symeona Młodszeo, a informacje na ich temat są o tyle wiarygodne, że historyk znał ich osobiście.

Jak widać informacje o syryjskich monastycyzmie, które znajdziemy w *Historiach Kościoła* uzupełniają się wzajemnie. Z wyjątkiem Sozomena historycy nie dotykają jednak bardzo ważnego problemu jakim była geneza tego ruchu w tej części chrześcijańskiego świata. Sozomen podaje imię ascety Aonesa, który miał spełnić bardzo ważną rolę w rozwoju monastycyzmu syryjskiego, ale informacji tej nie można zweryfikować przy pomocy innych źródeł. Być może historia o tym mnichu była jednym z elementów ustnej tradycji, która miała bardzo wielkie znaczenie w monastycyzmie. Historycy Kościoła wymieniają bardzo wielu mnichów, także syryjskich, o których jedynie słyszeli, a których nie znajdziemy w innych źródłach pisanych. Jednak o najciekawszej postaci syryjskiego monastycyzmu, czyli o Symeonie Słupniku nie znajdziemy informacji ani u Sozomena ani w *Historii Kościoła* Teodoreta. Radykalny sposób życia tego mnicha najprawdopodobniej wzbudzał zbyt wiele kontrowersji w owych czasach. Ewagriusz za to przekazuje o nim wiele informacji, ale on pisał już w momencie, w którym Symeon był powszechnie uznawany za świętego.

Zadaniem tego rozdziału było przedstawienie stworzonego przez historyków kościelnych obrazu genezy monastycyzmu. Cel ten był o tyle trudny, że twórcy dziejów wspólnoty chrześcijańskiej, choć wiele pisali o życiu i działalności mnichów, kwestię korzeni tego ruchu często pomijali milczeniem. Jedynie Sozomen wyróżnił się w tym wypadku na tle pozostałych autorów, udzielając cennych i niejednokrotnie szczegółowych informacji. Niestety brak źródeł nie zawsze pozwalał na wystarczającą weryfikację podanych przez tego historyka wiadomości. Sprawę komplikował również fakt istnienia nieścisłości pomiędzy poszczególnymi *Historiami kościelnymi*, których autorzy podawali czasami sprzeczne informacje. Rozbieżności takie dotyczyły jednak najczęściej detali. Można więc uznać, że w zasadniczej części obraz genezy monastycyzmu wykreowany przez historyków jest jednolity. Każdy z nich właściwie eksponował rolę jednostki w rozwoju podstaw monastycyzmu w różnych częściach chrześcijańskiego świata. W przypadku Egiptu podkreślano znaczenie czterech mnichów – Antoniego, Pachomiusza, Makarego i Ammona. Prekursorem monastycyzmu palestyńskiego miał być Hilariona, a syryjskiego Aones. Autorzy *Historii kościelnych* byli jednak świadomi złożoności procesu genezy monastycyzmu.

Z jednej strony dostrzegali wpływy mnichów egipskich w innych rejonach cesarstwa. Z drugiej dostrzegali odrębności w życiu mnichów z terenów Syrii czy Palestyny.

Trzeba też podkreślić, że zjawisko monastycyzmu stanowiło jeden z wielu tematów podejmowanych w *Historiach kościelnych*. Jeśli już ich autorzy podejmowali się opisywania ich działalności mnichów, to w pierwszym rzędzie skupiali się na cnotach ascetów, dokonywanych przez nich cudach czy podejmowanych umartwieniach. Życie mnicha stanowiło bowiem wzór chrześcijańskiego postępowania. Konkretnie przykłady ich świętości były więc dla historyków ważniejsze niż przyczyna dla której ci podejmowali się takiego życia. Obraz genezy monastycyzmu wykreowany przez autorów *Historii kościelnych* odbiega od ogólnie znanej tradycji na ten temat. Antoni nie jest przez historyków nazywany pierwszym mnichem, a nie wszyscy mnisi z Syrii czy Palestyny wzorują się na swoich egipskich braciach.

ROZDZIAŁ III

ORGANIZACJA WSPÓLNOT MONASTYCZNYCH

W OCZACH HISTORYKÓW KOŚCIOŁA

Przedstawienie monastycznej topografii jest sprawą niezwykle skomplikowaną⁵³². Dynamiczny rozwój tego ruchu spowodował, że w stosunkowo krótkim czasie we wschodniej części *Imperium Romanum* powstało wiele różnorodnych mniszych osad. Znajdowały się one w przeróżnych miejscach, miały rozmaite wielkości, różniły się także odmiennym sposobem zarządzania. Opierając się na wspomnianych *Historiach kościelnych* postaram się stworzyć swego rodzaju monastyczną mapę cesarstwa rzymskiego. Podejmę się także próby rekonstrukcji wykreowanego przez historyków kościelnych obrazu wewnętrznej organizacji owych wspólnot.

3.1 Monastyczna topografia Bizancjum według historyków Kościoła.

⁵³² Podobną trudność napotkamy starając się przedstawić geograficzny rozwój wspólnot chrześcijańskich w pierwszych wiekach istnienia tej religii – zob. R.L. Mullen, *The expansion of Christianity: a gazetteer of its first three centuries*, Boston 2004.

Trudności w przedstawieniu mapy osad mniszych wynikają z kilku podstawowych powodów. W pierwszych wiekach istnienia tego ruchu powstało bowiem wiele różnych wspólnot, które nie miały charakteru klasztorów. Oznacza to, że mnisi nie przebywali cały czas w jednym miejscu, ale niejednokrotnie podróżowali przemieszczając się za swoim mistrzem. Częsta zmiana miejsca zamieszkania była bowiem elementem mniszej mentalności. Asceta, który przebywał stale w jednej miejscowości narażony był na liczne odwiedziny i nie mógł osiągnąć stanu nazywanego *apatheia*. Było to jednym z powodów, dla którego mnisi opuszczali miejsca, w których żyli i udawali się na pustynię. Postępowanie takie określano mianem *xeniteia*, czyli wygnanie⁵³³, a powtarzane być powinno za każdym razem gdy mnich przestawał być obcy w miejscu, w którym przebywał⁵³⁴. Idea ta doprowadziła do powstania monastycyzmu wędrownego, szczególnie popularnego w Mezopotamii i Syrii⁵³⁵. Ustalenie dokładnego miejsca zamieszkania takich mnichów nie było więc możliwe. Zdarzają się również przypadki podania przez autora źródła nazwy miejsca pobytu danego mnicha, lecz jej pełna identyfikacja nie jest możliwa. W niniejszym rozdziale skupię się więc tylko na tych miejscach, które historycy kościelni wymienili w swoich dziełach. Podawali oni często nazwy miejscowości, z których asceci pochodzili, lub w których działali. Niestety nie wszyscy byli dokładni w swoich geograficznych lokalizacjach. W ich relacjach możemy więc odnaleźć pewne nieścisłości lub nawet błędy. Najwięcej informacji na ten temat podaje Sozomen, który też niestety najczęściej się myli. Wiele wiadomości o egipskich wspólnotach zaczerpnijemy od Rufina, a dzieła autorstwa Ewagriusza i Teodoreta będą szczególnie pomocne przy opisywaniu miejsc ascezy w Syrii i Palestynie. Bardzo niewiele informacji na ten temat znajdziemy u Sokratesa i Filostorgiusza. Monastyczną topografię *Imperium Romanum* przedstawię stosując podział na rejony (Egipt, Syria, Palestyna) odróżniając od siebie informacje podane przez poszczególnych historyków.

Odtwarzanie topografii mniszych osad rozpoczniemy od Egiptu⁵³⁶. W *Historiach Kościoła* odnajdziemy informacje na temat wielu obszarów w Egipcie, w których

⁵³³ A. Guillaumont, *dz. cyt.*, s. 309.

⁵³⁴ Pisał o niej m.in. wspomniany już Ewagriusz z Pontu, który udzielał ascetom następujących rad: *Jeśli w swojej okolicy nie możesz łatwo zachować wyciszenia, postanów sobie pielgrzymować i do tego zachęcaj swoją duszę (...). Poza tym, mówię Ci, miłuj pielgrzymowanie, albowiem wyzwoli Cię ono od niekorzystnych warunków panujących w twojej ojczyźnie, i sprawi, że sam będziesz się cieszył zyskiem wyciszenia. Uciekaj od przebywania w mieście, trwaj na pustyni..* (Ewagriusz z Pontu, *Podstawy życia monastycznego...*, 6.).

⁵³⁵ A. Guillaumont, *dz. cyt.*, s. 143.

⁵³⁶ O monastycyzmie w Egipcie: Chitty D., *A pustynia stała się miastem...: wprowadzenie do dziejów monastycyzmu w Egipcie i Palestynie pod panowaniem chrześcijańskim*, tłum. T. Lubowiecka, Kraków 2008.

praktykowano „chrześcijańską filozofię”. Najczęściej nazwa miejsca pada w kontekście opisu mnicha, który tam mieszkał. Czasami pojawia się informacja o ilości braci zamieszkujących dany teren. Jakie więc miejsca ascezy w Egipcie znane były historykom Kościoła? Rufin, który przez pewien czas prowadził życie mnicha w tym rejonie *Imperium Romanum*, wymienia stosunkowo mało nazw miejscowości zamieszkanych przez przedstawicieli tego ruchu:

- a. Apeliotes – nazwa ta została wspomniana jedynie przez Rufina. Zamieszkiwać miał tam mnich Paweł⁵³⁷.
- b. Cellulae – Miejscowość tę miał zamieszkiwać Pambo⁵³⁸. Nazwa ta pojawia się jedynie u Rufina.
- c. Foci – bliżej nieokreślone miejsce w Egipcie wymienione przez Rufina. Miał tam mieszkać mnich o imieniu Paweł⁵³⁹.
- d. Nitria – o tej mniszej osadzie Rufin wspomina w swojej *Historii Kościoła* dwukrotnie. Za pierwszy raz informuje on, że pustynię nitryjską zamieszkiwali uczniowie Antoniego. Wymienia dwóch Makarych, Pambo, Izydora i Heraklidesa⁵⁴⁰. Opisując dokonania wspomnianych mnichów Rufin zaznacza, iż referuje czyny, które widział na własne oczy. Za drugim razem jako mieszkańców Nitrii historyk wymienia Moseś i Benjamina⁵⁴¹. Te krótkie relacje nie zawierają jednakże żadnych informacji dotyczących położenia czy wyglądu tej mniszej osady. Szczegóły takie z całą pewnością były Rufinowi znane ponieważ przebywał on w Egipcie przez około siedem lat, wielokrotnie odwiedzając w tym czasie mnichów, także tych z Nitrii⁵⁴². Wiadomości na ten temat znajdziemy za to w jego tłumaczeniu *Historii mnichów w Egipcie*. Rufin wspomniał w owym dziele, że Nitria oddalona była od Aleksandrii o prawie czterdzieści mil. Wy tłumaczył pochodzenie jej nazwy od wydobywanej tam sody (nitrum) oraz podał, że w miejscu tym znajduje się około pięciuset pustelni⁵⁴³. Dlaczego informacje te nie znalazły się w jego *Historii Kościoła*? Nie były one najprawdopodobniej na tyle

Wipszycka E., *Stan mnichów w Egipcie bizantyńskim (IV – VII wiek). Próba nakreślenia zbiorowego portretu*, „U schyłku starożytności” 2009, s. 175 - 215.

⁵³⁷ Rufinus, HE XI 8, GSC 6: 1014, 2.

⁵³⁸ Tamże, XI 8, GSC 6: 1014, 1.

⁵³⁹ Rufinus, HE XI 8, GSC 6: 1014, 3.

⁵⁴⁰ Tamże, XI 4, GSC 6: 1004, 15-17.

⁵⁴¹ Tamże, XI 8, GSC 6: 1014, 2.

⁵⁴² E. Wipszycka, R. Wiśniewski, *Wstęp*, [w:] *Historia mnichów w Egipcie*, Kraków 2007, s. 30.

⁵⁴³ *Historia mnichów w Egipcie*, 21.1.

istotne by umieszczać je w dziele, które poświęcone było zdecydowanie szerszemu niż monastycyzm tematowi. Taka sama sytuacja wielokrotnie zachodziła w przypadku dzieł Teodoreta z Cyru – jedynie najważniejsze informacje z *Historia religiosa* zostały przez tego biskupa powtórzone w *Historii Kościoła*.

- e. Pispir – zgodnie z relacją Rufina miejsce to nazywano Górą Antoniego, a zamieszkiwać je mieli Pojmen i Józef⁵⁴⁴. Żadna inna *Historia kościelna* o nim nie wspomina.
- f. Sketis – nazwa ta pojawia się w *Historii kościelnej* Rufina jedynie raz, jako miejsce zamieszkanie Izydora⁵⁴⁵. Dokładniejszych informacji na temat tego miejsca ponownie należy szukać w jego wersji *Historii mnichów w Egipcie*⁵⁴⁶.
- g. Tebaida – zgodnie z relacją Rufina zamieszkiwał w tym rejonie mnich Jan⁵⁴⁷.

Zdecydowanie większą ilość miejsc wymienia w swojej *Historii Kościoła* Sozomen. Niestety w kwestii określeń geograficznych odznaczał się on największą niedokładnością wśród wszystkich autorów, których dzieła stanowią moją podstawę źródłową. W dziele tego historyka znajdziemy informacje na temat następujących osad mniszych:

- a. Achoris - w egipskich klasztorach umiejscowionych wokół tego miasta Apelles⁵⁴⁸ miał natomiast dokonywać wielu cudów⁵⁴⁹.
- b. Aleksandria – w rejonie tego miasta mieszkać miało około dwóch tysięcy mnichów⁵⁵⁰. Obszar ten miał jednak obejmować, według Sozomena, nie tylko najbliższe okolice Aleksandrii, ale także tereny w pobliżu Mareotes⁵⁵¹ i przy granicy z Libią⁵⁵². Wśród mnichów zamieszkujących ten rejon Sozomen wymienił Doroteusza⁵⁵³ oraz Stefana⁵⁵⁴.
- c. Antinopolis – w okolicach miasta Antinoosa miał tam mieszkać studziesięcioletni mnich Elias⁵⁵⁵.

⁵⁴⁴ Rufinus, HE XI 8, GSC 6: 1014, 3-4.

⁵⁴⁵ Tamże, XI 8, GSC 6: 1014, 1.

⁵⁴⁶ *Historia Mnichów w Egipcie*, 29 II 1-3.

⁵⁴⁷ Rufinus, HE XI 19, GSC 6: 1014, 1.

⁵⁴⁸ Wyuczonym zawodem Apellesa było kowalstwo – to jedyna tego rodzaju informacja u Sozomena.

⁵⁴⁹ Sozomenus, HE VI 28, GCS 4: 278,7.

⁵⁵⁰ Tamże, VI 29, GCS 4: 279: 4-6.

⁵⁵¹ Mareotes to słone jezioro o dość dużej powierzchni, które oddzielone jest od Morza Śródziemnego niewielkim przesmykiem, na którym leży Aleksandria. O Mareotis por. A. De Cosson, *Mareotis. Being a short account of the history and ancient monuments of the north-western desert of Egypt and of lake Mareotis*, Londyn 1935.

⁵⁵² Sozomenus, HE VI 29, GCS 4: 279, 4-6.

⁵⁵³ Tamże, VI 29, GCS 4: 279, 7.

⁵⁵⁴ Tamże, VI 29, GCS 4: 282, 20-21.

⁵⁵⁵ Tamże, VI 28, GCS 4: 277, 22-23.

- d. Arsinoe (nom) – Sozomen nie podaje konkretnej miejscowości, a jedynie wspomina, że w okolicach tej jednostki administracyjnej żyło około tysiąca mnichów, którym przewodził opat Serapion. Ciekawą informacją dotyczącą tej społeczności była kwestia zatrudniania się do prac na roli⁵⁵⁶. Istniały trzy miasta egipskie o nazwie Arsinoe. W tym wypadku najprawdopodobniej chodzi o Arsinoe leżące w Heptanomis⁵⁵⁷.
- e. Cele – miały one, zgodnie z relacją Sozomena leżeć prawie siedemdziesiąt stadiów (czyli około 14 km) od Nitrii i składać się z wielu szeroko rozrzuconych siedzib mnisz⁵⁵⁸.
- f. Diolkos – Sozomen poinformował, że w tej okolicy miały być umiejscowione klasztory, którym przewodzili mnisi Piammon i Jan⁵⁵⁹. Położenie tego miejsca nie jest do końca ustalone. Najprawdopodobniej miejscowość ta leżała na wybrzeżu w pobliżu ujścia Nilu lub któregoś z dopływów tej rzeki. Być może chodzi o miejsce, które obecnie nazywa się Dumyat (inaczej Danietta)⁵⁶⁰. O Diolkos wspomina również Jan Kasjan⁵⁶¹, któremu znani są także wymienieni przez Sozomena mnisi Piamona i Jan⁵⁶². *Historia mnichów w Egipcie* wymienia Piamona jako mieszkańca pustyni znajdującej się niedaleko tego miejsca⁵⁶³. *Apoftegmaty*⁵⁶⁴ wspominają o Diolkos jako o miejscu, które odwiedzili mnisi Pojmen i Anub.
- g. Nitria – zgodnie z relacją Sozomena *niemala ilość mnichów wiodła tam życie według wskazań chrześcijańskiej mądrości*⁵⁶⁵. Nazwę tej mniszej osady Sozomen tłumaczy tak jak to uczynił wcześniej Rufin⁵⁶⁶.
- h. Rinokurura - Najdalej na wschód wysunięte miasto egipskie, które wspomina Sozomen w kontekście mnichów– mieszkają tam mieli m.in. Solon, Melas i Dionizjusz⁵⁶⁷.

⁵⁵⁶ Tamże, VI 28, GCS 4: 278, 9-12.

⁵⁵⁷ Heptanomis oznacza dosłownie “Siedem nomów” było to terytorium w Górnym Egipcie pomiędzy Tebaidą a Delta.

⁵⁵⁸ Sozomenus, HE VI 31, GCS 4: 286, 9-12.

⁵⁵⁹ Sozomenus, HE VI 29. GCS 4: 279, 23-25. Jan Egipski – jeden z najsłynniejszych ojców pustyni.

⁵⁶⁰ Zob. C. Stewart, *Kasjan Mnich*, Kraków 2004, s. 299, przypis 61.

⁵⁶¹ Kasjan, *Reguły*, 5.36.1.

⁵⁶² Jan Kasjan przypisuje rozmowę 18 Piamunowi, a rozmowę 19 Janowi. Piamun znany jest ponadto z *Historii mnichów w Egipcie* 25 (134).

⁵⁶³ *Historia Mnichów w Egipcie* 32,1; Epil. Łac. 8.

⁵⁶⁴ *Apoftegmaty* 646.

⁵⁶⁵ Sozomenus, HE VI 31, GCS 4: 286, 6-8: *οὐ το τυχόν δε πλήθος ἐνταῦθα ἐφιλοσόφει, καὶ μοναστήρια ἦν ἀμφὶ πεντήκοντα ἀλλήλοις ἐχόμενα, τὰ μὲν συνοικίων, τὰ δε καὶ' εαυτοὺς οἰκούντων.* (tłum. S. Kazikowski.)

⁵⁶⁶ Sozomenus, HE VI 31, GCS 4: 286, 5 - 6.

- i. Sketis – Sozomen kilkakrotnie wspomina nazwę tej osady. Zamieszkiwać tam mieli Benjamin, Marek, Makary Młodszy, Apollonios i Moses⁵⁶⁸. Za drugim razem jako mieszkańców klasztorów sketyjskich Sozomen wymienia Orygenes, Didymusa, Kroniona, Orsyzjusza, Putubatesa, Arsiona i Serapiona oraz tzw. Wielkich Braci⁵⁶⁹. W Sketis miał także przebywać przez pewien czas Ewagriusz⁵⁷⁰ oraz Izydor⁵⁷¹.
- j. Tabannesos - klasztor Pachomiusza⁵⁷². Sozomen wspomina o nim dwukrotnie. Za pierwszym razem dokładnie opisuje zasady rządzące życie mnichów zamieszkujących w tej wspólnotce⁵⁷³. W drugim wypadku informuje jedynie o pełniącym funkcję przełożonego Amonie, który miał mieć około trzech tysięcy uczniów⁵⁷⁴.
- k. Tebaida - Sozomen bardzo często wspomina nazwę tego nomu bez uwzględnienia konkretnych miejscowości. Wiemy więc, że jednym z zakonów istniejących na tym terenie zarządzał mnich Apollonios⁵⁷⁵. Wieloma klasztorami Tebaidy zarządzał za to Or⁵⁷⁶. Ważną rolę wśród mnichów z Tebaidy miał także pełnić Apollos⁵⁷⁷. Kolejnym mnichem, o którym wiemy, że zamieszkiwał na tym terenie był Jan⁵⁷⁸. Niestety

⁵⁶⁷ Tamże, VI 31, GCS 4: 286, 25 - 287, 24.

⁵⁶⁸ Tamże, VI 29, GCS 4: 280, 6 – 18.

⁵⁶⁹ Tamże, VI 30, GCS 4: 284, 10 – 19.

⁵⁷⁰ Tamże, VI 30, GCS 4: 285, 8 – 286, 4.

⁵⁷¹ Tamże, VIII 2, GCS 4: 352, 11.

⁵⁷² Tamże, III 14, GCS 4: 118, 24.

⁵⁷³ Sozomenus, HE III 14, GCS 4: 118, 24 – 121, 2.

⁵⁷⁴ Tamże, VI 28, GCS 4: 277, 9 - 10.

⁵⁷⁵ Opisany w tym samym rozdziale co dwaj Makariusze, Pachomiusz, Hilarion i inni. Żył więc w IV wieku n.e. Miał zostać mnichem w wieku 15 lat. Początkowo żył w pustelniach, ale w wieku 40 lat przybył do Tebaidy, gdzie najprawdopodobniej założył własny klasztor. Sozomen wspomina, że miał on „zgrupowanie zakonne w Tabaidzie” (Sozomenus, HE III 14, GCS 4: 121, 3-11). Miał być uzdrowicielem i znakomitym nauczycielem. Zawsze dostawał to o co prosił Boga.

⁵⁷⁶ Opis życia Ora jest niezwykle podobny do tego co, z relacji Sozomena wiemy o Apolloniosie. On także miał być mnichem od młodości, a pierwszy etap swojej ascezy spędził przebywając w pustelniach. Dopiero na starość przybył do Tebaidy. Nie wiemy jednak czy był założycielem tych wspólnot (relacja Sozomena tego nie uściśla), czy jedynie, z racji wieku lub sławy, przejął kierownictwo nad już istniejącymi jednostkami. Mnich ten w początkowej fazie swojej ascezy miał żywić się roślinami i korzonkami. Znany był ze swoich uzdrowień i walki z demonami. Sozomen podaje także, że nie umiał czytać, ale dysponował świetną pamięcią. (Sozomenus, HE VI 28, GCS 4: 277, 3-9). Żył on najprawdopodobniej w czasach cesarza Walensa.

⁵⁷⁷ Podobnie jak Or, mnich ten żył w czasach cesarza Walensa. Już na progu młodości miał osiąść na pustkowiu. Po czterdziestu latach osiadł w jaskini u stop nieokreślonej bliżej góry (wiadomo tylko, że znajdowała się w Tebaidzie, blisko siedzib ludzkich). Dokonał tam wielu cudów, w związku z czym został szybko przewodnikiem duchowym całych zastępów mnichów” (Sozomenus, HE VI 29, GCS 4: 278, 23 - 28). Z relacji Sozomena nie wynika, że zgromadzenie zarządzane przez Apollosa miało charakter klasztoru. Było to raczej luźne skupisko mnichów zgromadzonych wokół mistrza zamieszkującego w jaskini. Sozomen wspomina również, że życie Apollosa opisał biskup Aleksandrii Tymoteusz.

⁵⁷⁸ Jan wspominany jest dwukrotnie (Sozomenus, HE VI 28, GCS 4: 277, 1 - 4; VII 22, GCS 4: 336, 3 - 10). Miał mieć dar prorokowania, który wykorzystał cesarz Teodozjusz.

również w tym wypadku Sozomen wspomina jedynie nazwę nomu bez podania konkretnej miejscowości.

- l. Teby – zgodnie z relacją Sozomena mieszkał tam asceta Pityrion⁵⁷⁹.
- m. Ferme – Sozomen poinformował, że jest to góra leżąca na terenie Sketis, zamieszkała przez nie mniej niż pięciuset mnichów. Z imienia historyk wymienił tylko Pawła, który nie podejmował się według niego żadnej pracy⁵⁸⁰.

Zdecydowanie mniej informacji na temat miejsc uprawiania ascezy w Egipcie znajdziemy u Sokratesa. Przedstawiał on bowiem sylwetki mnichów najczęściej bez podania konkretnej okolicy, w której mieli oni uprawiać ascezę. Wspomina on o następujących lokalizacjach:

- a. Aleksandria – z miasta tego miał pochodzić mnich Makary⁵⁸¹. Przebywał tam także Pambos, który przybył do Aleksandrii na zaproszenie biskupa Atanazego⁵⁸².
- b. Nitria – osadę tę Sokrates wspomina kilkakrotnie. Jako jej założyciela wskazuje mnicha Ammona⁵⁸³. Do Nitrii i jej mieszkańców odwołuje się także w kontekście konfliktu pomiędzy Wielkimi Braćmi a biskupem Teofilem⁵⁸⁴ oraz Cyryla z Orestesem⁵⁸⁵.
- c. Sketis – Sokrates podaje jedynie, że wzgórze Sketis zamieszkiwała liczna rzesza mnichów⁵⁸⁶.

Teodoret z Cyru, który kwestię monastycyzmu egipskiego ogranicza do krótkich wzmianek na temat Antoniego Pustelnika, nie podaje żadnych konkretnych lokalizacji siedzib mniszych w Egipcie. Wspomina jednakże o wizytach Antoniego w Aleksandrii⁵⁸⁷.

Pragnę w tym miejscu poruszyć kwestię geograficznych nieścisłości w opisie Sozomena, które wyraźnie widoczne są w odniesieniu do Nitrii, Cel i Sketis. Leżały one w stosunkowo niewielkim oddaleniu od siebie, ale mimo to stanowiły oddzielne jednostki.

⁵⁷⁹ Sozomenus, HE III 14, GCS 4: 118, 24. Brak konkretnych informacji o tym ascecie. Z tekstu wynika, że mieszkał w samym mieście, co nie było częstym postępowaniem wśród mnichów. Zazwyczaj wybierali oni miejsca wokół miast.

⁵⁸⁰ Sozomenus, HE VI 29, GCS 4: 282, 11-13.

⁵⁸¹ Sokrates, HE IV 23, GSC 1: 252, 13-14.

⁵⁸² Tamże, IV 23, GSC 1: 251, 19-20.

⁵⁸³ Tamże, IV 23, GSC 1: 250, 13-15.

⁵⁸⁴ Tamże, VI 7, GSC 1: 324, 21-24.

⁵⁸⁵ Tamże, VII 14, GSC 1: 359, 23-24.

⁵⁸⁶ Tamże, IV 23, GSC 1: 250, 13-15.

⁵⁸⁷ Theodoretus, HE IV 24, GSC 5: 267, 19-20.

Założycielem Sketis uznawany był, jak to zostało wspomniane w poprzednim rozdziale, mnich Makary Egipski. Natomiast Nitria i Cele miały być ośrodkami stworzonymi przez mnicha Amona. Z relacji Sozomena wynika, że nie do końca odróżniał on Nitrię, Sketis i Cele. Przykładem może być tu rozdział, który zgodnie ze swoim tytułem powinien być poświęcony klasztorom nitryjskim⁵⁸⁸. Sozomen rozpoczyna go nie pozostawiającym żadnych wątpliwości stwierdzeniem, iż *miejsce, o którym tu mowa, nazywają Nitria*⁵⁸⁹. Historyk wspomina krótko liczbę znajdujących się tam klasztorów, by zaraz oznajmić, że siedemdziesiąt stadiów dalej znajdują się Cele – po czym przechodzi do opisu zasad kierujących życiem mnichów w tym ośrodku monastycznym, ale wywód ów kończy stwierdzeniem wskazującym, że opisywał mieszkańców Sketis⁵⁹⁰.

Podobna nieścisłość w podawaniu lokalizacji geograficznych pojawia się w rozdziale dwudziestym dziewiątym tej samej księgi. Sozomen w tytule zaznacza, że będzie mówił o mnichach z Tebaidy, czyli regionu w południowej części Egiptu, ale więcej niż połowę rozdziału poświęca opisowi Sketis leżącego w jego części północnej. O Sketis pisał również Sokrates wspominając, że wzgórza w owym miejscu zaludniały się wielką liczbą mnichów dzięki działalności Ammona⁵⁹¹.

Sozomen nie był jedynym autorem popełniającym tego rodzaju błąd. Historycy, jeszcze na początku XX wieku, nie rozróżniali Nitrii i Sketis. Przyczyną tego stanu rzeczy były geograficzne nieścisłości, które znalazły się w *Opowiadaniach dla Laussosa* Palladiusza⁵⁹². Sozomen pisząc *Historię Kościoła* korzystał z informacji przekazanych przez Palladiusza. Być może więc brak precyzji w opisach geograficznych, jakie znajdziemy u Sozomena jest wynikiem zależności pomiędzy tymi dwoma pracami.

W kwestii ustalenia, o której z tych trzech osad pisał Sozomen pomocne byłyby wykopaliska archeologiczne. Niestety tylko w przypadku Cel dysponujemy wynikami badań, które umożliwiają dokładną rekonstrukcję wyglądu tego ośrodka mniszego⁵⁹³. Nitria jest

⁵⁸⁸ Sozomenus, HE VI 31, GCS 4: 286, 5 – 287, 24.

⁵⁸⁹ Tamże, VI 31, GCS 4: 286, 5.

⁵⁹⁰ Sozomenus, HE VI 31, GCS 4: 286, 21 – 22.

⁵⁹¹ Sokrates, HE IV 23, GSC 1: 250, 13-15.

⁵⁹² Chitty, *A pustynia stała się ...*, s. 48.

⁵⁹³ Zob. na ten temat: E. Makowiecka, *Cele – wyniki badań archeologicznych*, [w:] *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, tom 1, Gerontikon, Kraków 2004. Makowiecka E., *Raport z dwóch kampanii wykopaliskowych 1981 i 1982 w Kellii w Egipcie*, „Roczniki Muzeum Narodowego” 1985, s. 425 - 446. E. Makowiecka, *Wstępny raport z badań wykopaliskowych w Kellii w 1981 r.*, „Rocznik Muzeum Narodowego” 1984, s. 485 –493.

obecnie zupełnie niedostępna tego rodzaju badaniom – leży na terenie uprawnym⁵⁹⁴. W Sketis natomiast do tej pory istnieją klasztory, ale różnią się one zdecydowanie od pierwotnej zabudowy, która najprawdopodobniej miała charakter zbliżony do Cel⁵⁹⁵.

W opisie Sozomena wyróżnić można jednak kilka ważnych elementów, które dość wyraźnie wskazują, o którą osadę chodziło historykowi. Twierdzi on, że opisywany ośrodek monastyczny zorganizowany był w oddzielne, szeroko rozrzucone po terenie siedziby mnichów. Te samotne mieszkania miały być na tyle oddalone od siebie, że mieszkańcy nie mogli się wzajemnie widzieć ani słyszeć. Mnisi mieli dwa razy w tygodniu schodzić się w celu odbycia nabożeństwa. Nieobecność jakiegoś ascety była sygnałem np. jego choroby. Wtedy mnisi przychodzili do niego, aby udzielić mu pomocy. Sozomen podaje jeszcze jedną przyczynę spotkań mnichów – odwiedziny w celu rozmowy o Bogu lub zasięgnięcia opinii. W tego rodzaju celach mieli mieszkać ci, którzy *doszli do szczytu chrześcijańskiej mądrości i są w stanie sobą pokierować; ci, którzy mogą przebywać w samotności, dla spokoju oddzieleni od wszystkich innych*⁵⁹⁶. Na podstawie tych informacji wywnioskować można, że Sozomen opisywał organizację Cel. Relacja historyka jest bowiem niezwykle zbliżona do tego, co napisał o Celach autor *Historii mnichów w Egipcie*. Wiadomo, że Sozomen znał to dzieło i korzystał z niego pisząc swoją *Historię Kościoła*. Wydaje się więc, że względu na podobieństwa narracji, że w tym wypadku zachodzi właśnie taka zależność między tymi dwoma tekstami. *Historia mnichów w Egipcie* również informuje o rozrzuceniu mnisznych cel na odległość uniemożliwiającą pustelnikom widzenie lub słyszenie siebie nawzajem. Pojawia się również wiadomość o schodzeniu się wszystkich braci w sobotę i niedzielę do kościoła. Trzecia informacja, którą odnajdziemy w obydwu źródłach mówi, iż w Celach mieszkali tylko ci mnisi, którzy zostali już pouczeni w zasadach monastycznego życia i udali się w to miejsce, aby prowadzić życie bardziej ukryte⁵⁹⁷. Ten ostatni fragment również wskazuje na to, że opisywanym miejscem były Cele. Z relacji Sozomena wynika, że w Celach mogli mieszkać tylko doświadczeni mnisi - tacy, którzy potrafili sobą pokierować i pragnęli życia w samotności. Wiemy, m.in. z relacji *Apoftegmatów*, że powodem założenia Cel była zbyt duża popularność Nitrii – niektórzy mnisi pragnęli większej samotności. Dla nich właśnie stworzono nową osadę – Cele. W *Apoftegmatach* zachowała się opowieść o udziale Antoniego Pustelnika w wyznaczaniu miejsca pod nową osadę – Ammon miał mu

⁵⁹⁴ E. Makowiecka, *Cele – wyniki badań archeologicznych*, s. 70.

⁵⁹⁵ Wipszycka, *Stan mnichów...*, s. 205.

⁵⁹⁶ Sozomenus, HE VI 31, GSC 4: 286, 19 – 21.

⁵⁹⁷ *Historia mnichów w Egipcie* 22 II 1 – 3.

powiedzieć, że jest to konieczne, ponieważ wzrosła liczba braci i niektórzy chcą sobie budować cele w oddaleniu by żyć w samotności⁵⁹⁸.

Kolejnym powodem, który pozwala stwierdzić, że relacja Sozomena dotyczyła Cel, a nie Sketis jest zgodność odkryć archeologicznych z tym, co napisał historyk. Prace archeologów pozwoliły ustalić, iż Cele zajmowały powierzchnię ok. 15 km². Istniejące na tym obszarze osady wyodrębniły się w kilka grup, składających się z mnisznych cel. Wiadomo, że w Celach istniała dość duża liczba kościołów, ale większość z nich pochodzi z czasów późniejszych niż te opisywane przez Sozomena – powstawały one pod koniec VI i VII wieku. Zidentyfikowano tylko jeden kościół, który prawdopodobnie istniał w IV i V wieku – znajdował się on na terenie północno – wschodniego osiedla, które w czasach późniejszych otrzymało nazwę Qusur Eisa⁵⁹⁹. Zgadzałoby się to z informacją Sozomena, według którego mnisi z opisywanego ośrodka dysponowali jednym miejscem, w którym wszyscy zbierali się na nabożeństwo. Taką samą informację o Celach przekazują *Apoftegmaty*⁶⁰⁰. Wedle autora *Historii mnichów w Egipcie* istniał tylko jeden kościół w Celach – niektórzy mnisi musieli do niego chodzić nawet 3 lub 4 mile, czyli od 4 do 6 km. W Sketis natomiast w tym czasie było kilka kościołów⁶⁰¹.

Mnisi, którzy przybyli do Cel, zgodnie z tym, co napisał Sozomen, ustalali odrębne zasady bytowania, w tym tryb zajęć, regulamin posiłków oraz odpowiednie ćwiczenia ascetyczne. Wszystkie te zasady miały być dopasowane do wieku mnichów⁶⁰². Nadzór nad tak zorganizowaną wspólnotą miał kapłan wspomagany przez radę starców⁶⁰³. Sozomen wymienia tylko jedną osobę, która pełniła taką funkcję w Celach – był to Makary Aleksandryjczyk – *prezbiter osady mnisznej w Cellia*⁶⁰⁴. Niestety z relacji Sozomena nie dowiemy się, co konkretnie należało do obowiązków takiego przełożonego. Wiadomo, że Makary, jako kapłan, celebrował Mszę. Informacje o udzielaniu przez niego komunii braciom z Cel przekazuje Sozomen oraz Palladiusz⁶⁰⁵.

⁵⁹⁸ *Apoftegmaty*, 34.

⁵⁹⁹ E. Makowiecka, *Cele – wyniki badań archeologicznych*, s. 89.

⁶⁰⁰ *Apoftegmaty*, 169; 233; 949 (217).

⁶⁰¹ A. Guillaumont, *dz. cyt.*, s. 217.

⁶⁰² Sozomenus, HE VI 31, GSC 4: 286, 21 - 25.

⁶⁰³ W. Harmless, *dz. cyt.*, s. 320.

⁶⁰⁴ Sozomenus, HE VI 29, GSC 4: 280, 20 – 21.

⁶⁰⁵ Tamże, VI 29, GSC 4: 280, 21 - 24. Palladiusz, *Historia Lausiaca*, XVIII 25.

Nitria natomiast była miejscem gdzie po raz pierwszy wspólnota monastyczna zastosowała podział na parafie z własnym klerem⁶⁰⁶. Zgodnie z relacją Sozomena istniejące tam osady mnisze częściowo były zgromadzeniami, a częściowo pustelniami samotników⁶⁰⁷. Cechą Nitrii byłby więc brak wyraźnego rozdzielenia anachoretów od cenobitów, co miało miejsce w przypadku innych wspólnot monastycznych⁶⁰⁸. Nitrię kilkakrotnie wspomina również Sokrates, ale nie są to informacje, które dużo powiedziałyby o organizacji tego miejsca. Pierwsza wzmianka mówi o twórcy tego ośrodka monastycznego – mnichu Ammonie, który miał tam zbudować ubogą lepiankę⁶⁰⁹. Do Nitrii udał się Teofil by szukać wsparcia mnichów przeciwko Dioskorowi (jeden z tzw. Wielkich Braci), co skończyło się ucieczką owych braci do Palestyny. Zgodnie z relacją Sokratesa istniały już wówczas w Nitrii klasztory⁶¹⁰. Ammon pojawił się w Nitrii pomiędzy rokiem 325 a 330⁶¹¹. Natomiast Teofil był biskupem Aleksandrii w latach 385 – 412, a jego konflikt z Dioskurem osiągnął punkt kulminacyjny w roku 400 – w tym właśnie roku Wielcy Bracia zostali zmuszeni do ucieczki. Wynika z tego, że w ciągu około 75 lat Nitria rozwinęła się z pojedynczej pustelni Ammona w dużą osadę mniszą. Sokrates nie informuje, jaka ilość klasztorów mogła tam istnieć. Sozomen za to podaje, że w momencie odwiedzin Ewagriusza z Pontu w Nitrii istniało około pięćdziesięciu, graniczących ze sobą klasztorów⁶¹². Ewagriusz osiadł w Nitrii w roku 383 i spędził tam dwa lata – potem przeniósł się do Cel⁶¹³. Podane przez obydwu historyków informacje oddzielałoby więc siedemnaście lat – w tym czasie liczba klasztorów i pustelni nie uległa raczej większej zmianie. *Historia mnichów w Egipcie* w łacińskiej wersji Rufina, mimo że dotyczy podobnego okresu czasu, podaje odmienne dane dotyczące liczby pustelni w Nitrii – miało być ich prawie pięćset, lub niewiele mniej⁶¹⁴. Na podstawie dzieł historyków nie da się jednoznacznie stwierdzić, jaka liczba mnichów zamieszkiwała wspomniane klasztory. Jedyna wzmianka na ten temat pochodzi od Sokratesa, który twierdzi, iż około pięćset mężczyzn porzuciło swe pustelnie w Nitrii by stanąć po stronie Cyryla w jego sporze z Orestesem⁶¹⁵. Nie wiemy jednak ilu mnichów pozostało na miejscu.

⁶⁰⁶ D. Chitty, *A pustynia stała się miastem...* s. 47.

⁶⁰⁷ Sozomenus, HE VI 31, GSC 4: 286, 6 – 8.

⁶⁰⁸ D. Chitty, *dz.cyt.*, s. 47.

⁶⁰⁹ Sokrates, HE IV 23, GSC 1: 249, 30.

⁶¹⁰ Sokrates, HE VI 7, GSC 1: 324, 21-24.

⁶¹¹ W. Harmless, *dz.cyt.*, s. 317.

⁶¹² Sozomenus, HE VI 31, GSC 4: 286, 6 - 8.

⁶¹³ W. Harmless, *dz.cyt.* s. 359.

⁶¹⁴ *Historia Mnichów w Egipcie* 21 I 1.

⁶¹⁵ Sokrates, HE VII 14, GSC 1: 359, 27-28.

O Nitrii pisał także Palladiusz. Wspomina on o kościele, który stał w tym centrum życia mniszego. Na palmach, które rosły obok wisiały trzy bicze, przeznaczone dla popełniających jakieś wykroczenie – mnichów, osób z zewnątrz bądź schwytanych rozbójników⁶¹⁶. W pobliżu kościoła miał stać dom gościnny. Palladiusz wymienia także zadania, jakie powierzano gościom, jeśli zdecydowali się na dłuższy pobyt⁶¹⁷. Ciekawa informacja dotyczy czasu zbierania się na wspólne nabożeństwo – zbliżona jest do tego, co Sozomen napisał o Celach. Mnisi z obydwu ośrodków zbierać się mieli dwa razy w tygodniu⁶¹⁸.

Obraz mniszych społeczności w Egipcie wykreowany przez historyków Kościoła zawiera w sobie pewne nieścisłości. Wyraźnie widać pewien brak orientacji Sozomena w kwestiach geograficznych. Dotyczy on jednak trzech najważniejszych ośrodków egipskiego życia monastycznego. Powstaje więc pytanie czy można zaufać Sozomenowi także w przypadku pozostałych nazw ośrodków życia mniszego, które podał. Pamiętać jednak należy, że historyk ten opisując życie mnichów bardzo często opierał się na relacjach ustnych. Brak dokładności w opisach geograficznych może być tego następstwem.

Podobnych pomyłek do opisanych wyżej nie znajdziemy jednak w przypadku syryjskich miejsc życia mniszego. Najwięcej na ten temat dowiemy się z relacji Teodoret z Cyru. Oprócz *Historii Kościoła*, bardzo ważnym źródłem będzie tu *Historia religiosa* autorstwa tego biskupa. Dużo wiedzy o organizacji życia mnichów na tym terenie przekazali również Ewagriusz Scholastyk oraz Sozomen. Należy najpierw wyjaśnić, jakie konkretnie terytorium mieli na myśli historycy Kościoła pisząc o Syrii. W czasach, w których historycy tworzyli swoje dzieła istniały dwie prowincje noszące tę nazwę – Syria I (ze stolicą w Antiochii) i Syria II (ze stolicą w Apamei). Wchodziły one w skład jednostki administracyjnej cesarstwa o nazwie *dioecesis Orientis*⁶¹⁹. Rozciągała się ona od Izaurii po Palestynę i Arabię⁶²⁰. O podziale Syrii na dwie części pisał Ewagriusz⁶²¹. Stwierdził on, że Syrię II nazywa się także Celesyrią. Teodoret w *Historia religiosa* skupia się na północnej

⁶¹⁶ Palladiusz, *Historia Lausiaca*, VII 3.

⁶¹⁷ Tamże, VII 4.

⁶¹⁸ Tamże, VII 5 – mnisi w Nitrii zbierali się w soboty i niedziele; Sozomenus, HE VI 31, GSC 4: 286, 12-13. – mnisi z Cel zbierali się w pierwszym i ostatnim dniu tygodnia.

⁶¹⁹ Theodoretus, HR, Prolog, 9: *Nie będziemy też próbowali przekazać historii życia wszystkich świętych, którzy wyróżniali się na całym świecie, bo przecież nie znamy ich wszystkich, i jeden człowiek nie może opisać historii wszystkich. A zatem opowiem o życiu jedynie tych, którzy jak gwiazdy zabłysnęli na Wschodzie i swoimi promieniami dosięgli krańców ziemi.* (tłum. K. Augustyniak).

⁶²⁰ E. Wipszycka, *Charakter i formy ascetyzmu syryjskiego*, s. 11.

⁶²¹ Evagrius Scholasticus, HE III 32, J. Bidez, L. Parmentier 130,31 – 131, 1.

części wspomnianych dwóch prowincji, obejmującej tereny wokół Cyru, Antiochii, Apamei i Chalkis⁶²². Dodatkowo uwzględnia także dwóch ascetów (Juliana Sabę i Jakuba z Nisibis), którzy zamieszkiwali położony dalej na wschód teren Osroene. Podobny podział zastosowany został przez biskupa Cyru w jednym z rozdziałów *Historii Kościoła*. Teodoret wspomina więc kolejno mnichów z pustyni w okręgu Chalkis, Apamei, Zeugmy, Cyru i Antiochii. Liczba ascetów wymienionych przez Teodoretę w *Historii Kościoła* jest mniejsza niż ta z *Historia religiosa*, ale pojawiają się za to postacie, których Teodoret nie umieścił w historii mnichów. Historycy Kościoła opisując ascetów syryjskich⁶²³ wymieniają bardzo wiele miast i miejscowości. Klasztory i miejsca anachorezy w Syrii wspominane przez Teodoretę (przede wszystkim w *Historia religiosa*) to:

- a. Amanus – nazwa tego miejsca nie pojawia się w *Historii Kościoła*. Teodoret wymienia ją jedynie w *Historia religiosa*. Jest to masyw górski, którego dzisiejsza nazwa brzmi Gavour Daglari. Leży on między Cylicją i Syrią, od północy i północnego wschodu granicząc z doliną Orontesu i równiną Antiochii. Zgodnie z relacją Teodoreta Symeon Starszy wracając z pielgrzymki na Synaj założył tam dwie szkoły filozoficzne – jedną na zboczu góry, drugą u jej podnóża⁶²⁴. Żadnych informacji na temat ich wyglądu autor nie podał.
- b. Antiochia - według *Historii kościelnej* Teodoreta z Cyru była miejscem zamieszkania Marianosa, Euzebiusza, Ammianasa, Palladiusza, Symeona i Abrahamesa⁶²⁵. Wszyscy oni wymienieni są także w *Historia religiosa*⁶²⁶, w której Teodoret podaje również pominięte w *Historii; kościelnej* informacje o klasztorach żeńskich w pobliżu Antiochii⁶²⁷. Po raz pierwszy opisując historię dziewczyny, która opuściła dom swojego opiekuna i (...) uciekła do niewieściej wspólnoty zapaśniczek wiary⁶²⁸. Drugi raz autor podaje pewne informacje na temat wielkości tych wspólnot i organizacji

⁶²² K. Augustyniak, *Historia mnichów syryjskich*, s. 42.

⁶²³ O monastycyzmie w Syrii: S. P. Brock, *Early Syrian Asceticism*, "Numen" Vol. 20 (1973), s. 1-19; P. Canivet, *Le Monachisme Syrien Selon Theodoret de Cyr*, Paris 1977. H. Dybski, *Monastycyzm w Palestynie i Syrii w świetle źródeł patrystycznych IV i V wieku*, „Vox Patrum” 22 (2002), t. 42-43, s. 411 – 435. A. Vööbus, *History of ascetism in the Syrian Orient. A contribution to the history and culture in the near East*, Louvain 1960.

⁶²⁴ Theodoretus, HR VI 13.

⁶²⁵ Theodoretus, HE IV 25, GSC 5: 268, 19-20.

⁶²⁶ Marianos to stryj Euzebiusza (HR IV 3), Euzebiuszowi Teodoret poświęcił cały rozdział czwarty. Ammian to założyciel klasztoru w Teleda I (HR IV 2. 6). Palladiusz opisywany jest w rozdziale VII HR, A Symeona Starszy w szóstym.

⁶²⁷ H. Dybski, *dz. cyt.*, s. 433.

⁶²⁸ Theodoretus, HR IX 12.

życia ascetek, pisząc, że: *Jedne z nich obrały życie pustelnicze, inne natomiast pokochały życie wspólne. Te ostatnie w grupach po dwieście pięćdziesiąt, niekiedy więcej, niekiedy mniej, żyją w ten sam sposób, przyjmują to samo pożywienie, śpią jedynie na matach z sitowia, ręce zatrudniają przędzeniem wełny, a języki poświęcają na śpiewanie hymnów*⁶²⁹.

- c. Apameja – według *Historia religiosa* Agapet, był założycielem dwóch szkół w okolicach Apamei, konkretnie w pobliżu wsi, która nazywała się Nicerta (jeden z tych klasztorów był miejscem zamieszkania Teodoretą przed objęciem godności biskupa i w trakcie wygnania)⁶³⁰. W *Historii Kościoła* w okolicach Apamei Teodoret wymienia z imienia trzech mnichów – Agapeta, Symeona i Pawła - zaznaczając, że było ich o wiele więcej. Trudno stwierdzić, o jakiego Pawła chodzi – w *Historia religiosa* nie pojawia się żaden mnich o tym imieniu. Agapet⁶³¹ i Symeon⁶³² to natomiast uczniowie Marcjana. Tylko pierwszy z nich wspominany jest w *Historia religiosa*⁶³³.
- d. Chalkis – klasztor na tej pustyni mieli założyć Marcjan i jego uczniowie⁶³⁴. Zgromadzeniem kierował Euzebiusz. Zgodnie z opisem przekazanym przez Teodoretą, klasztor ten nie był pojedynczą budowlą, lecz zespołem budynków mieszkalnych⁶³⁵. W *Historii Kościoła* Teodoret, jako mieszkańców pustyni Chalkidyckiej wymienia także Abrahamesa i Awitusa. Awitus nie jest wymieniany w *Historia religiosa*. Abrahames natomiast jest imieniem mnicha, któremu biskup Cyru poświęcił rozdział siedemnasty *Historia religiosa*, ale żył on w okolicach Cyru a nie Chalkis. W tym wypadku chodzi więc o ascetę, którego jedynie wspomniano w rozdziale o Marcjanie. Miał on świętować Wielkanoc niezgodnie z postanowieniami

⁶²⁹ Tamże, XXX 4.

⁶³⁰ Na temat ich wyglądu autor nie podaje żadnych bliższych informacji. Wiadomo jedynie, że były one bardzo duże (żyło w nich ponad czterystu mnichów). Jeden z nich nazwany został imieniem Agapeta, drugi Symeona. Biskup Cyru wspomina także, iż dały one początek wielu innym ośrodkom życia ascetycznego, rządzącym się tymi samymi prawami (Theodoretus, HR III 4).

⁶³¹ Theodoretus, HR III 4 -5. Agapet był biskupem Apamei i założycielem zgromadzeń mniszych w Nicercie.

⁶³² Tamże, III 4, Symeon był przełożonym jednego z klasztorów w Nicercie.

⁶³³ Tamże, XV.

⁶³⁴ A. J. Festugiere, *Antioche païenne et chrétienne Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959, s. 311.

⁶³⁵ Biskup Cyru opisuje to następująco: (...) później, kiedy przyjął dwóch ludzi, nie wziął ich za współmieszkańców, gdyż jego domek nie wystarczał nawet dla niego samego (...). Pozwolił zatem swoim towarzyszom zbudować inny domek, gdzie mieli mieszkać, osobno śpiewać psalmy, modlić się i czytać boskie słowa. Kiedy zaszła potrzeba, aby podobną korzyść odniosło więcej ludzi, polecił w pewnej odległości zbudować dom i tym, którzy chcieli, kazał tam żyć. (HR, III, 5, tłum K. Augustyniak).

Kościoła, za co Marcjan zerwał z nim kontakty⁶³⁶. Pozostali historycy nie wspominają o tej okolicy.

- e. Cyr – W *Historii kościelnej* Teodoret wspomina dwóch ascetów, którzy mieli zamieszkiwać w okolicach tego miasta⁶³⁷. Był to znany także z *Historia religiosa* Acepsymas⁶³⁸ oraz wspominany jedynie w *Historii kościelnej* Zeugmatiusz. Sozomen i Sokrates nie wymieniają nazwy tego miasta. Wspomina je za to dwukrotnie Ewagriusz – zawsze w odniesieniu do osoby Teodoreta. Za drugim razem informuje, że biskup Cyru zebrał informacje dotyczące Symeona Słupnika⁶³⁹. Fragment ten potraktować można, jako odwołanie do *Historia religiosa*.
- f. Edessa – wspólnota w pobliżu tego miasta była jednym z pierwszych zgromadzeń mnichów w Syrii. Założycielem miał być mnich Julian Saba⁶⁴⁰. Edessa, była także miejscem zamieszkania mnicha Afraatesa⁶⁴¹. Nazwa ta pojawia się również w *Historii Kościoła*⁶⁴² Teodoreta.
- g. Gellab - (dzisiaj Gallaba) na północny wschód od Edessy. Było to miejsce pobytu samego Juliana⁶⁴³.
- h. Ginadros - najprawdopodobniej najstarszy klasztor w Syrii północnej. Założony został przez Asteriusza⁶⁴⁴, ucznia Juliana Saby. Miejscowość ta leży czterdzieści siedem kilometrów na północny wschód od Antiochii, i nazywa się dziś Genderes⁶⁴⁵.
- i. Klasztor Bassosa - utożsamiany jest z klasztorem Mar Bassos w Batabu. Na temat jego wyglądu biskup Cyru żadnych informacji nie podaje. Wiadomo jedynie, że klasztor liczył sobie ponad dwustu braci⁶⁴⁶.
- j. Seleukobelos - W *Historii Kościoła* miejscowość ta nie została wymieniona jako miejsce zamieszkania mnichów. W *Historia religiosa* natomiast Teodret informuje, iż

⁶³⁶ Theodoretus, HR III 17.

⁶³⁷ Theodoretus, HE IV 25, GSC 5: 268, 13-16.

⁶³⁸ Theodoretus, HR XV.

⁶³⁹ Evagrius Scholasticus, HE I 13, J. Bidez, L. Parmentier 21,18.

⁶⁴⁰ H. Dybski, *Monastycyzm w Palestynie i Syrii w świetle źródeł patrystycznych IV i V wieku*, „Vox Patrum” 2002, t. 42-43, s. 431.

⁶⁴¹ Theodoretus, HR VIII 1.

⁶⁴² Theodoretus, HE IV 14, GSC 5: 237, 18.

⁶⁴³ Theodoretus, HR II 2-3.

⁶⁴⁴ Tamże, II 9.

⁶⁴⁵ P. Cavinet, *Le Monachisme Syrien Selon Theodoret de Cyr*, Paris 1961, s.163-164.

⁶⁴⁶ Theodoretus, HR XXVI 8.

był to jeden z klasztorów założonych przez uczniów Marcjana⁶⁴⁷. Miejscowość tę identyfikuje się jako dzisiejszy Ğisreš Šugur nad rzeką Orontes⁶⁴⁸.

- k. Skopelos - dziś nazywane jest Rhaz el Khanzir albo Hinzir Burnu⁶⁴⁹. Miejscowość ta leży u podnóża góry, która znajduje się na południowy wschód od miejscowości Rozos (dzisiejsze Arzus), które z kolei ulokowane jest na południe od Iskenderun. Właśnie tam asceta Teodozjusz założył kolejny wspomniany w *Historia religiosa* klasztor. Opisuując tę wspólnotę Teodoret wspominał o bardzo ważnej sprawie, czyli kwestii zaopatrywania klasztorów w wodę⁶⁵⁰. Brak informacji na temat tej mniszej osady w *Historii Kościoła*.
- l. Telanissos - wieś w pobliżu której, zgodnie z relacją przekazaną przez Teodoretę w *Historia religiosa*, swoją pustelnię zbudował Symeon Słupnik⁶⁵¹. W *Historii Kościoła* podobnej informacji Teodoret nie zamieścił.
- m. Teleda I - jeden z klasztorów w pobliżu Góry Koryfe. Informacje o nim czerpiemy z *Historia religiosa*⁶⁵², nie został on umieszczony w *Historii Kościoła*. Nazwa wywodziła się od miejscowości leżącej u podnóża wzniesienia – Teleda. Wspólnotę założył asceta o imieniu Ammian około roku 320⁶⁵³. Teodoret podaje, że do pomocy w kierowaniu mnichami poprosił on Euzebiusza. Po śmierci tegoż przewodnikiem został Agryppa, który przybył z klasztoru w Gallab. O kolejnym przełożonym, Dawidzie, Teodoret przekazuje więcej informacji, ponieważ znał go osobiście⁶⁵⁴. Władzę po nim objął Abbas. Był on uczniem Marosasa – założyciela innego klasztoru o nieznanym niestety położeniu⁶⁵⁵.
- n. Teleda II – Podobnie, jak w przypadku Teleda I, Teodoret wspomina o tym klasztorze jedynie w *Historia religiosa*. Klasztor ten był późniejszy od Teleda I, ale zdecydowanie bardziej znany. Głównie dlatego, że przez dziesięć lat⁶⁵⁶ mieszkał w nim Symeon Słupnik⁶⁵⁷. Teodoret wyjaśnia, że asceta ten udał się do (...) wsi *Teleda, pod którą założyli palestrę ascetyczną wielcy i święci mężowie Ammian*

⁶⁴⁷ Tamże, III 20.

⁶⁴⁸ Tamże, III 20.

⁶⁴⁹ P. Cavinet, *dz. cyt.*, s.183.

⁶⁵⁰ Theodoretus, HR X 7.

⁶⁵¹ Theodoretus, HR XXVI 7.

⁶⁵² Tamże, IV 2-3.

⁶⁵³ M. Kanior, *dz. cyt.*, s.105.

⁶⁵⁴ Theodoretus, HR IV 9.

⁶⁵⁵ A. J. Festugiere, *dz. cyt.*, s. 312.

⁶⁵⁶ Symeon przybył do klasztoru w Teleda na przełomie lat 402/403 i przebywał do 412/413.

⁶⁵⁷ E. Wipszycka, *Szymon Słupnik* ..., s. 21.

i Euzebiusz. Wszakże natchniony Symeon przybył nie do tej palestry, lecz do drugiej, która była jej odroślą. Kiedy, bowiem Euzebonas i Abibion w dostatecznym stopniu skorzystali z nauki wielkiego Euzebiusza, zbudowali tę szkołę filozoficzną⁶⁵⁸. Po śmierci założycieli kierownictwo nad klasztorem objął Heliodor. Teodoret nie podaje żadnych informacji o wyglądzie tego monasteru, wiadomo jedynie, że zamieszkiwało go osiemdziesięciu mnichów⁶⁵⁹. W *Historii kościelnej* Teodoreta klasztor ten został pominięty.

- o. Zeugma⁶⁶⁰ (dziś Balis nad Eufratem⁶⁶¹) – Wśród mnichów mieszkających w okolicach tego miasta w *Historii Kościoła* Teodoret wymienia Publiusza oraz Pawła, który jest postacią trudną do zidentyfikowania (nie wiadomo czy mieszkał w klasztorze Publiusza czy może był anachoretą). W *Historia religiosa* informacje na temat tej wspólnoty i jej organizacji są zdecydowanie bardziej szczegółowe. Brakuje w niej jednakże wspomnienia o mnichu Pawle. Założycielem klasztoru w Zeugmie, według Teodoreta był asceta Publiusz, który *zbudował im [tzn. swoim uczniom] blisko siebie małe domki i zarządził aby każdy z nich wiódł życie osobno*⁶⁶². Z czasem jednak charakter tego klasztoru uległ zmianie. Zburzono pojedyncze domki i zastąpiono je jedną budowlą, w której mnisi wiedli wspólne życie⁶⁶³. Zgodnie z relacją Teodoreta do braci mówiących językiem greckim dołączyli ci, (...) *którzy posługiwali się językiem miejscowym*⁶⁶⁴, czyli syryjskim - Publiusz polecił zbudować dla nich inny dom, obok już istniejącego⁶⁶⁵. Dzięki relacji Teodoreta wiemy również, że w klasztorze tym wzniesiono oddzielny kościół, w którym mnisi z obydwu domów spotkali się rano i wieczorem na wspólnej modlitwie: *podzieleni na dwa chóry* *we*

⁶⁵⁸ Theodoretus, HR XXVI 4.

⁶⁵⁹ Tamże, XXVI 5.

⁶⁶⁰ Teodoret dokładnie opisuje regułę jaka kierowało się to zgromadzenie. Wiemy więc, że Publiusz często odwiedzał swoich uczniów, sprawdzając przy pomocy wagi czy nie spożywają zbyt wiele jedzenia. Nawet nocą chodził sprawdzać czy modlą się czy śpią.

⁶⁶¹ P. Cavinet, dz. cyt., s.154.

⁶⁶² Theodoretus, HR V 3.

⁶⁶³ Tamże, V 4.

⁶⁶⁴ Tamże, V 5.

⁶⁶⁵ Ludność ówczesnej Syrii dzieliła się na dwie grupy językowe –grecką i syryjską. Językiem greckim posługiwano się przede wszystkim w miastach, choć zdarzały się wyjątki. Po syryjsku mówili głównie chłopci. Część z nich znała jednak grecki (powszechnie używany wówczas na wschodzie). Większa część społecznej elity była greckojęzyczna. Zdarzały się jednak rodziny mówiące po syryjsku. Wielu członków elity posługiwała się biegle obydwojema językami (przykładem może być Theodoretus). Różnice te nie sięgały jednak na tyle daleko by uniemożliwić tym ludziom wspólne życie. Podstawowym elementem łączącym obie grupy była religia chrześcijańska.

własnym języku na zmianę podejmowali śpiew⁶⁶⁶. Znane są nam również imiona następców Publiusza. Po jego śmierci władzę nad wspólnotą grecką objął Teoteknos, a nad syryjską Aftoniusz⁶⁶⁷. Ten pierwszy wkrótce zmarł przekazując zwierzchnictwo w ręce Teodota⁶⁶⁸. Asceta ten pochodził z Armenii i zarządzał wspólnotą przez dwadzieścia pięć lat⁶⁶⁹. Jego obecność w grupie mnichów greckojęzycznych tłumaczona może być powszechnością użycia języka greckiego, podczas gdy syryjski był mową lokalną⁶⁷⁰. Po Teodocie kierownictwo objął jego bratanek – Teoteknos. Czwartym z kolei, wymienionym przez Teodoretę, przewodnikiem wspólnoty greckojęzycznej w Zeugmie był Grzegorz⁶⁷¹. Swoją funkcję pełnił on w momencie pisania przez Teodoretę *Historia religiosa*, tj. około roku 444⁶⁷². Aftonios natomiast był przewodnikiem zgromadzenia syryjskiego aż przez czterdzieści lat, zostawszy w końcu biskupem⁶⁷³. Sokrates podaje nazwę miasta Zeugma, ale nie w związku z działalnością mnichów. Pozostali historycy o niej nie wspominają.

Wiele miejsc uprawiania ascezy w Syrii przedstawił Sozomen. Wspomniał on w swojej *Historii Kościoła* następujące lokalizacje:

- a. Aretuza - Sozomen podaje nazwę tej miejscowości, jako możliwe miejsce pochodzenia mnicha Walentyniana⁶⁷⁴.
- b. Beroi – biskupem tego miasta był Akakios, który od dziecka zaprawiany był do życia monastycznego⁶⁷⁵.
- c. Carrae - miejsce ascezy Euzebiusza⁶⁷⁶. Było to miasto w północnej Mezopotamii. Biblijna nazwa tego miejsca to Charan (Rdz. 27, 43).
- d. Edessa - miejsce zamieszkania Efrema⁶⁷⁷ i Julianosa⁶⁷⁸.
- e. Fadana - zamieszkiwać miał tam Aones, który według Sozomena był twórcą życia mniszego wśród Syryjczyków⁶⁷⁹.

⁶⁶⁶ Theodoretus, HR V 5.

⁶⁶⁷ B. Degórski, *Opaci okresu teodozjańskiego*, „Dissertationes Paulinorum” 1996, s. 11.

⁶⁶⁸ Tamże, s. 12.

⁶⁶⁹ Theodoretus, HR V 7.

⁶⁷⁰ P. Cavinet, *dz. cyt.*, s. 155.

⁶⁷¹ Theodoretus, HR V 9.

⁶⁷² P. Cavinet, *dz. cyt.*, s. 156.

⁶⁷³ Theodoretus, HR V 8.

⁶⁷⁴ Sozomenus, HE VI 34, GSC 4: 290, 23.

⁶⁷⁵ Tamże, VII 28, GSC 4: 344, 5 – 6.

⁶⁷⁶ Tamże, VI 33, GSC 4: 289, 16.

⁶⁷⁷ O Efremit: Brock S., *Święty Efremit syryjski, diakon, poeta*, „Vox Patrum” 1989, z. 17, s. 657 – 658.

⁶⁷⁸ Sozomenus, HE VI 34, GSC 4: 289, 28 – 290, 2.

⁶⁷⁹ Tamże, VI 33, GSC 4: 289, 21 – 22.

- f. Jugatum – według Sozomena był to największy i najślawniejszy klasztor założony przez mnicha Pawła, pochodzącego z wioski Telmisos⁶⁸⁰. Ciekawe jest, że informacji o tym klasztorze nie znajdziemy w twórczości Teodoretą.
- g. Necheila – pochodził z tej miejscowości mnich Marosa⁶⁸¹.
- h. Nisibis⁶⁸² wspominane jest przez wszystkich historyków Kościoła, ale Sokrates i Ewagriusz nie mówią o nim w kontekście rozwoju życia monastycznego. Teodoret⁶⁸³ i Filostorgiusz⁶⁸⁴ odnoszą się do osoby ascety Jakuba, który pochodził z tego miasta, a z czasem został jego biskupem. Sozomen natomiast pomija Jakuba milczeniem, za to wspomina, że z Nisibis pochodził Efrem⁶⁸⁵. W okolicach Nisibis, według Sozomena, działać mieli również następujący asceci: Batthaios, Euzebiusz, Barges, Alas, Abbos, Łazarz, Abdaleos, Zenon i Heliodor⁶⁸⁶. Sozomen określa ich mianem pasterzy⁶⁸⁷. Pisał o nich również Ewagriusz, choć nie podał konkretnych imion. Nazywał ich ludźmi żywiącymi się zielskiem⁶⁸⁸. Mieli oni całkowicie odrzucać ludzkie pokarmy i żywić się tym, co wyrasta z ziemi. Obydwaj historycy używają określenia boskÒj, które oznacza właśnie pasterza⁶⁸⁹. Imiona trzech spośród „pasterzy” wymienionych przez Sozomena, znajdziemy również w *Historia religiosa*, gdzie występują aż czterej asceci o imieniu Euzebiusz, ale tryb życia żadnego z nich nie pasuje do opisu Sozomena. Podobnie sprawa wygląda w przypadku Heliodora i Zenona.
- i. Telmisos - miejsce zamieszkania ascety Pawła⁶⁹⁰.
- j. Titti – miejscowość w okolicach Apamei, z której pochodzili asceci Walentyn i Teodor⁶⁹¹.

Ewagriusz natomiast wspomina następujące miejsca uprawiania ascezy w Syrii:

⁶⁸⁰ Tamże, VI 34, GSC 4: 290, 25 – 291, 1.

⁶⁸¹ Tamże, VI 34, GSC 4: 290, 24.

⁶⁸² Nisibis (dziś Nasibin) to miasto w Mezopotamii, które pełniło rolę twierdzy w walkach z Partami. Wielokrotnie oblegane przez króla Persji Sabora II w latach 337, 346, 350. Zostało oddane Persom przez cesarza Jowiana.

⁶⁸³ Theodoretus, HE I 6; GSC 5: 31, 2-6; HE II 26, GSC 5: 167, 24 – 168, 2.

⁶⁸⁴ Filostorgios HE 3.23; A.7. 13 f,g,h,j.

⁶⁸⁵ Sozomenus, HE III 16, GSC 4: 127, 17-18.

⁶⁸⁶ Tamże, VI 33, GSC 4: 289, 7 – 10.

⁶⁸⁷ Tamże, VI 33, GSC 4: 289, 10.

⁶⁸⁸ Evagrius Scholasticus, HE I 21, J. Bidez, L. Parmentier 30,33.

⁶⁸⁹ G.W.H. Lampe, *dz. cyt.*, s. 301.

⁶⁹⁰ Sozomenus, HE VI 34, GSC 4: 290, 25.

⁶⁹¹ Tamże, VI 34, GSC 4: 290, 24.

- a. Celesyria – jest to określenie stosowane w owym czasie dla Syrii Północnej. Ewagriusz nie podaje konkretnej miejscowości. Żył tam według niego mnich Tomasz⁶⁹².
- b. Cynegika to nazwa pojawiająca się u Ewagriusza⁶⁹³. Nie da się jednoznacznie stwierdzić, co ona oznaczała. Może to być nazwa klasztoru, jak i całej okolicy zamieszkałej przez mnichów.
- c. Emeza – według Ewagriusza miejsce zamieszkania mnicha Symeona⁶⁹⁴.
- d. Kalat Seman - współczesna nazwa miejsca, w którym stała kolumna Symeona Słupnika. Wzgórze to leży na północ od Telanissos. Bazylika Symeona Słupnika w Kalat Seman wybudowana w latach 476-490⁶⁹⁵ była budynkiem monumentalnym. Dokładny opis Bazyliki przedstawił Ewagriusz⁶⁹⁶. Wzniesiono ją na planie krzyża o wymiarach 80 na 90 metrów⁶⁹⁷. Jego ramiona były trójnawowymi bazylikami. Pośrodku ośmiokątnego dziedzińca znajdowała się kolumna Symeona. Należy tu jednak pamiętać, że kościół w Kalat Seman był wyjątkowym architektonicznym osiągnięciem w tamtym okresie i nie miał swojego odpowiednika⁶⁹⁸.

O miejscach ascezy w Palestynie⁶⁹⁹ najwięcej dowiemy się z dzieł Sozomena i Ewagriusza. Sozomen podaje nazwy następujących miejscowości:

- a. Anthedon – w miejscowości o tej nazwie miał mieszkać mnich o imieniu Aureliusz⁷⁰⁰. Lokalizacja tego miejsca pozostaje nieznana.
- b. Asalea – miał tam mieszkać mnich Alafion⁷⁰¹. Miejsce to również pozostaje nierozpoznane.

⁶⁹² Evagrius Scholasticus, HE IV 35, J. Bidez, L. Parmentier 184, 24-25.

⁶⁹³ Tamże, III 32, J. Bidez, L. Parmentier 130,31 – 131, 1.

⁶⁹⁴ Evagrius Scholasticus, HE IV 34, J. Bidez, L. Parmentier 182, 26.

⁶⁹⁵ S.A. Harvey, *The Sense of a Stylite: Perspectives on Simeon the Elder*, „Vigiliae Christianae” 42 (1988), s. 377.

⁶⁹⁶ Evagrius Scholasticus, HE I 14, J. Bidez, L. Parmentier 23, 31-24,15.

⁶⁹⁷ E. Jastrzębowska, *Sztuka wczesnochrześcijańska*, Kraków 2008, s. 169.

⁶⁹⁸ Tamże, s. 169.

⁶⁹⁹ O monastycyzmie palestyńskim szczególnie dużo napisał Y. Hirschfeld. Przykładowe jego prace na ten temat to: *Euthymius and his Monastery*, Liber Annus 43 (1993) 339-371; *Monastery of Chariton*, Liber Annus 50 (2000) 315-362; *Życie monastyczne na pustyni judzkiej*, Karków 2010. Patrich J., *Sabaine monastery of the Cave (Spelaion) in the Judean Desert*, „Liber Annus” 1991, s. 429-448.

⁷⁰⁰ Sozomenus, HE III 14, GSC 4: 122, 21.

⁷⁰¹ Tamże, III 14, GSC 4:122, 22.

- c. Besanduke - wioska w nomie Eleuteropolis, która była miejscem ascezy Epifaniasza⁷⁰².
- d. Bethagathon - jest to kolejna z miejscowości, której nie potrafimy współcześnie zlokalizować. Życie monastyczne prowadził tam mnich Aleksy⁷⁰³.
- e. Bethlelea (wioska należąca do okręgu Gazy) – zamieszkiwali w jej pobliżu Salamanes, Fyskon, Malchion, Kryspion⁷⁰⁴. Miejscowość tę identyfikuje się ze współczesną Beit Lahiya (północ od Gazy)⁷⁰⁵.
- a. Chafarachobra (wioska w okolicy Gazy) żył tam asceta Ammoniusz⁷⁰⁶.
- b. Gaza – Sozomen wspomina, że w okolicach Gazy, w miejscu nazywanym Majuma mieli mieszkać bracia Zenon i Ajaks⁷⁰⁷. Mnisi ci mieli żyć w czasach Teodozjusza I⁷⁰⁸.
- c. Gerara – klasztor nad tym potokiem był miejscem zamieszkania Sylwana i Zachariasza⁷⁰⁹. Współcześnie miejsce to nazywa się Tel Haror⁷¹⁰.
- d. Thabatha (wioska w okolicach Gazy) była miejscem, w którym ascezę uprawiali Hilarion oraz jego uczeń Hezychas⁷¹¹. Wieś tę identyfikuje się jako dzisiejszą Umm al-Tut⁷¹².

Ewagriusz natomiast wymienia następujące miejscowości:

- a. Gaza – w okolicach miasta znajdował się klasztor, w którym zamieszkiwał pochodzący z Egiptu asceta Barsanufiusz⁷¹³. O mnichu tym niewiele wiadomo. Żył na przełomie V i VI wieku. Był przeciwnikiem Orygenesza i nauczycielem Doroteusza z Gazy. Zachowały się niektóre jego listy w tłumaczeniu na język gruziński⁷¹⁴. Wiadomo jednak, że Barsanufiusz miał związek z osadą mniszą w Thabatha – jest to ta sama miejscowość, z której pochodził Hilarion – twórca monastycyzmu palestyńskiego. Osada Thabatha przypominała pod względem organizacji egipskie

⁷⁰² Tamże, VI 33, GSC 4: 228, 3-4.

⁷⁰³ Tamże, III 14, GSC 4: 122, 22.

⁷⁰⁴ Sozomenus, HE VI 33, GSC 4: 228, 15-16.

⁷⁰⁵ Y. Tsafrir, L. DiSegni, J. Green, *Tabula Imperii Romani: Iudaea, Palaestina. Eretz Israel in the Hellenistic, Roman and Byzantine Periods. Maps and Gazetteer*, Jerozolima 1994, s. 81–82.

⁷⁰⁶ Sozomenus, HE VI 32, GSC 4: 228, 22-23. Zob. B. Bitton, A. Kofsky, *Monastic School of Gaza*, s. 16.

⁷⁰⁷ Sozomenus, HE VII 28, GSC 4: 344, 16-18.

⁷⁰⁸ B. Bitton, A. Kofsky, *dz. cyt.*, s. 17.

⁷⁰⁹ Sozomenus, HE VI 32, GSC 4: 228, 25 – 229, 4.

⁷¹⁰ B. Bitton, A. Kofsky, *dz. cyt.*, s. 16.

⁷¹¹ Sozomenus, HE III 14, GSC 4: 121, 18-19.

⁷¹² Y. Tsafrir, L. DiSegni, J. Green, *Tabula Imperii Romani*, s. 246.

⁷¹³ Evvagijs Scholasticus, HE IV 33, J. Bidez, L. Parmentier 182, 14-25.

⁷¹⁴ C.V. Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I – VII w.*, Warszawa 2001, s. 40.

osady pustelnicze, ale nie ma pewności czy powstała ona pod wpływem Barsanufiusza, choć przyciągał on duże rzesze mnichów. Równie dobrze mogła istnieć przed pojawieniem się tego mnicha w Palestynie⁷¹⁵. Nazwa Thabatha nie pojawia się jednak u Ewagriusza, ale jest znana Sozomenowi, o czym wspomniałam wyżej. W klasztorze zlokalizowanym pomiędzy Gazą a Majumą, zgodnie z relacją Ewagriusza, miał prowadzić życie mnicha Sewer, który z czasem został biskupem Antiochii⁷¹⁶.

- b. Mar Saba (jest to nazwa współczesna) - istniejący do dziś jeden z dwóch najstarszych klasztorów świata. Ewagriusz informuje, że przełożonym klasztoru Sabasa był mnich Konon⁷¹⁷. Założycielem tego klasztoru był asceta Sabas, który w roku 493 został przełożonym wszystkich eremitów palestyńskich.
- c. Der Dossi - współczesna nazwa wspólnoty mnichów, którą Ewagriusz określał klasztorem Teodozjusza⁷¹⁸.
- d. Chuziba – klasztor o tej nazwie miał być miejscem zamieszkania mnicha Jana⁷¹⁹. Ewagriusz opisuje dokładnie jego położenie – na skraju wąwozu, w północnej części drogi publicznej prowadzącej z Jerozolimy do Jerycha⁷²⁰.
- e. Wioska Sinde - zamieszkiwał w niej asceta Zosym. Ewagriusz podaje dwie lokalizacje tego miejsca. Za pierwszym razem twierdzi, że wioska znajdowała się niecałe dwadzieścia stadiów od miasta Tyru⁷²¹, a za drugim razem, że dzieliło ją jedynie pięćset stadiów od Cezarei Palestyńskiej⁷²².

Jak widać historycy Kościoła wymieniają wiele miejsc, w których znani im mnisi mieli wieść swoje wypełnione umartwieniami życie. Obraz wspólnot monastycznych wyłaniający z ich relacji wydaje się jednak niekompletny. Brakuje w nim bardzo wielu ważnych ośrodków życia mniszego – m.in. tych położonych w Konstantynopolu. Informując o ośrodkach życia mnichów autorzy *Historii kościelnych* skupiają się bowiem na trzech niezwykle ważnych rejonach ówczesnego Bizancjum – Egipcie, Syrii i Palestynie. Taka sytuacja nie dziwi jeśli weźmiemy pod uwagę, że w czasach kiedy pisali swoje dzieła Rufin,

⁷¹⁵ L. Nieścior, *Wstęp*, [w:] Doroteusz z Gazy, *Pisma ascetyczne*, Kraków 2010, s. 16 – 17.

⁷¹⁶ Evagrius Scholasticus, HE III 33, J. Bidez, L. Parmentier 131,34 – 132, 1.

⁷¹⁷ Tamże, IV 38, J. Bidez, L. Parmentier 187, 8.

⁷¹⁸ Tamże, IV 38, J. Bidez, L. Parmentier 187, 7.

⁷¹⁹ Tamże, IV 7, J. Bidez, L. Parmentier 157, 21.

⁷²⁰ Tamże, IV 7, J. Bidez, L. Parmentier 157, 21-24.

⁷²¹ Tamże, IV 7, J. Bidez, L. Parmentier 156, 29-30.

⁷²² Tamże, IV 7, J. Bidez, L. Parmentier 158, 4-5.

Sokrates, Sozomen, Filostorgiusz i Teodoret, monastycyzm ciągle był zjawiskiem rozwijającym się. W niektórych częściach chrześcijańskiego świata mnisi dopiero uczyli się prowadzić tego rodzaju życie. Autorzy *Historii kościelnych* wspominali o nazwach miejscowości jakby na marginesie, informacje te nie miały wielkiego znaczenia - były dodatkiem do opisu działalności mnicha. Niejednokrotnie wiedzę na temat miejsca zamieszkania danego ascety czerpano ze źródeł ustnych stąd też zrozumiała jest niedokładność w lokalizacji.

3.2 Rodzaje mniszych siedzib.

Monastycyzm, mimo że nie stanowił głównego tematu *Historii kościelnych*, zajmował w tych dziełach wiele miejsca. Ich autorzy nie tylko podają bogate informacje dotyczące miejsc zamieszkania mnichów, ale także opisują wygląd ich siedzib. Informacje na ten temat nie są tak obszerne, jak w dziełach poświęconych tylko życiu mniszemu, niemniej jednak stanowią ważny element obrazu mnichów w oczach historyków Kościoła, którzy stosują w tej kwestii bogatą terminologię. Znaczenie poszczególnych wyrażen zależy w dużej mierze od kontekstu. To samo słowo może być użyte w odniesieniu do całego klasztoru jak i pojedynczej chatki.

Polskie słowo klasztor wywodzi się od łacińskiego określenia *claustrum*, oznaczającego miejsce zamknięte. Grecką etymologię ma natomiast stosowane we wschodniej części Europy słowo *monaster* (monastyr), pochodzące od wyrazu *monast»rioj*. Słowo to tłumaczyć można jako „klasztorny”, a także jako „mieszkanie” lub „cełę pustelniczą”⁷²³. W swojej podstawie ma ono wyraz *monēj*, które tłumaczymy m.in. jako przymiotnik „samotny”. Współczesny polski język nie dysponuje wieloma synonimami słowa klasztor. Oczywiście można się posługiwać peryfrazami, co niejednokrotnie czynią polscy tłumacze *Historii kościelnych*. Bardzo trudno jest bowiem oddać bogactwo określeń stosowanych przez autorów tych dzieł w odniesieniu do miejsc zamieszkania mnichów.

W *Historia religiosa* tylko jeden raz biskup Cyru użył słowa *monast»rioj*⁷²⁴, cytując wypowiedź mnicha Marcjana: *Obok ilu klasztorów przeszliście, z iloma z nich podzieliliście się tą żywnością?*⁷²⁵. W *Historii kościelnej* Teodoretę określenie to się nie pojawia. Znajdziemy je natomiast u pozostałych historyków. Sozomen stosuje je dość

⁷²³ G. W.H. Lampe, dz. cyt., s. 878.

⁷²⁴ Zob. Teodoret z Cyru, *Dzieje miłości Bożej*, s. 111, przypis 16.

⁷²⁵ Theodoretus, HR III 14.

często⁷²⁶. Przykładowo mnich Or przewodził w Tebaidzie licznym klasztorom⁷²⁷, a Apelles dokonał wielu cudów w egipskich klasztorach umiejscowionych w pobliżu miasta Achoris⁷²⁸. Izydor natomiast otoczył swój klasztor murem, starając się żeby wewnątrz było wszystko czego do życia potrzebowali podlegli mu mnisi⁷²⁹.

Określenie monast«rioi znajdziemy również u Sokratesa⁷³⁰. Na początku rozdziału poświęconego Ammonowi historyk ten zaznacza, że skoro wspomniał już o egipskich klasztorach to nic nie zaszkodzi, żeby krótko o nich opowiedzieć⁷³¹. W innym miejscu, opisując konflikt biskupa Aleksandrii Teofila z mnichami, informuje on o opuszczeniu klasztorów przez ascetów w celu udania się do tego miasta⁷³².

Wspominając o miejscu zamieszkania mnichów, Teodoret najczęściej używa terminów katagègion i frontist«rion⁷³³. Pierwszy z nich oznacza zajazd, gospodę a także miejsce tymczasowego pobytu - Teodoret wykorzystuje ten termin, także aby podkreślić nietrwałość mieszkań, które ludzie budują sobie na ziemi⁷³⁴. Słowo to może być użyte na określenie różnego rodzaju mieszkań mnisznych. Może oznaczać grób⁷³⁵, jak również klasztor. Katagègion używane jest także dla określenia miejsc takich jak mieszkania dla niewidomych⁷³⁶. Jeśli Teodoret ma na myśli klasztor to bardzo często dodaje do słowa katagègion przymiotniki takie jak: monacikŌn⁷³⁷, askehtwn⁷³⁸, £skhtikŌn⁷³⁹.

⁷²⁶ Sozomenus, HE VI 28, GSC 4: 277, 6; HE VI 29, GSC 4: 279, 24; HE VI 20, GSC 4: 261, 14; HE VI 34, GSC 4: 290, 5.

⁷²⁷ Tamże, VI 28, GSC 4: 277, 5-6: (...) εἰς Θηβαῖδα πλείστον ἡγεῖτο μοναστηρίων (...)

⁷²⁸ Sozomenus, HE VI 28, GSC 4: 278, 7-8: (...) Ἀπελλῆς τηνικᾶδε διέπρεπε περὶ Ἀχωρίν, ἐν τοῖς κατ' Αἴγυπτον μοναστηρίοις πλείστα θαυματουργῶν.

⁷²⁹ Tamże, VI 28, GSC 4: 278, 9-11: ἀλλ' Ἰσιδωρος μὲν πανταχόθεν περιφράζας το μοναστήριον, ἐπεμελεῖτο μὴδὲνα τῶν ἐνδὸν θυράζε ἐξίεναι καὶ πάντα τα ἐπιτήδεια εἶχειν.

⁷³⁰ Socrates, HE IV 23, GSC 1: 249, 10; HE VI 7, GSC 1: 322, 18.

⁷³¹ Tamże, IV 23, GSC 1: 249, 10: Epeid¹ de tēn ēn A., gŰppw monasthr., wn mn»mhn ēpoihs£mhn, oŰdēn kwlŰei per., bpacēa diexelqē†n.

⁷³² Tamże, VI 7, GSC 1: 322, 17-20.

⁷³³ Teodoret z Cyru, *Dzieje miłości Bożej*, s. 84-85, przypisy 17 i 20.

⁷³⁴ Dobrym przykładem będzie tu wypowiedź mnicha Juliana do jego uczniów: *Obawiam się mężowie byśmy powiększając mieszkania na ziemi, nie umniejszali niebieskich; a przecież te pierwsze są przemijające i na krótko tylko się nam przydają, te drugie zaś są wieczne i nie mają końca.* (HR, II, 4).

⁷³⁵ Theodoretus, HR XII 4.

⁷³⁶ W takim sensie słowo to występuje w rozdziale poświęconym Talazjuszowi i Limnajuszowi, gdzie czytamy: *Miłość Limnajusza do człowieka przedstawimy na innym przykładzie. Zebrał on wielu, którzy stracili wzrok i zmuszeni byli żebrac, i zbudował dla nich mieszkania po obu stronach swej siedziby, na wschód i na zachód* (Theodoretus, HR XXII 7).

⁷³⁷ Theodoretus, HR III 20: Bazyli zbudował klasztor pod Seleukobelos; HR XVII 4 –Abrahames powrócił do swojego klasztoru po pobycie we wsi, którą nawrócił na chrześcijaństwo – (...) p£lin tŌ monacikŌn katēlade katagègion .

Terminu *frontistērion* Teodoret używa by przedstawić klasztor jako siedzibę filozofii, mądrości chrześcijańskiej wprowadzanej w życie poprzez ascezę. Termin ten dosłownie oznacza miejsce rozmyślań, a także pracownię myślenia⁷⁴⁰. Z tego też powodu słowo to tłumaczone jest czasem jako *szkoła filozoficzna*. W takim znaczeniu termin ten znajdujemy w rozdziałach opisujących Marcjana⁷⁴¹, Euzebiusza⁷⁴² czy Agapeta⁷⁴³. Termin *frontistērion* znajdziemy nie tylko w *Historia religiosa*, ale również w *Historii kościelnej* Teodoreta. Użył go opisując wizję śmierci cesarza Juliana Apostaty, którą miał asceta Julian Saba. Mnich ten miał wiedzieć, co zaszło na polu bitwy mimo, że było ono znacznie oddalone od zamieszkiwanego przez niego klasztoru⁷⁴⁴. Z relacji, którą Teodoret zawarł w *Historia religiosa* wiemy, że siedzibą klasztoru była jaskinia⁷⁴⁵.

Wspomnianego terminu używał również Ewagriusz⁷⁴⁶. Różnica polega jednak na tym, że posługuje się on nim tylko na określenie klasztoru pojmowanego jako wspólnotę mnichów żyjących pod kierownictwem przeora z określoną z góry regułą. Natomiast u Teodoreta słowo to zależy od kontekstu i może równie dobrze oznaczać klasztor jak i siedzibę anachorety⁷⁴⁷. Termin *frontistērion* stosuje również Sozomen w odniesieniu do miejsca zamieszkania Salamanes, Fyskona, Malchiona i Kryspiona⁷⁴⁸.

Sozomen użył również określenia *sunoik...an monacên* dla nazwania klasztoru. Zwrot ten tłumaczyć można jako społeczność mnichów. Słowo *sunoik...a* oznacza społeczność, zbiorowisko, środowisko, osiedle⁷⁴⁹. W kontekście użytym przez Sozomena najlepiej pasuje forma społeczność mnichów lub klasztor mnichów⁷⁵⁰.

Kolejnym słowem służącym do określania miejsca pobytu mnicha było *kalŭbh*⁷⁵¹, czyli chata. Słowo to pojawia się w *Historii kościelnej* biskupa Cyru jako określenie miejsca

⁷³⁸ Theodoretus, HR III.

⁷³⁹ Tamże, XXII 1-2.

⁷⁴⁰ Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko – polski*, tom IV, s. 562.

⁷⁴¹ Theodoretus, HR III 4.

⁷⁴² Tamże, IV 7, 9, 12.

⁷⁴³ Tamże, III 4.

⁷⁴⁴ Theodoretus, HE III 19, GSC 5: 202, 25 – 203, 19.

⁷⁴⁵ Theodoretus, HR II 4.

⁷⁴⁶ Evagrius Scholasticus HE I 22; HE I 13.

⁷⁴⁷ Theodoretus, HR VIII 2.

⁷⁴⁸ Sozomenus, HE VI 32, GSC 4: 228, 14-15.

⁷⁴⁹ G. W. H. Lampe, *dz. cyt.*, s. 1335.

⁷⁵⁰ Sozomenus, HE VI 34 GSC 4: 291,5

⁷⁵¹ Teodoret z Cyru, *Dzieje miłości Bożej*, s. 85, przypis 20.

zamieszkania ascety Zeumatiosa⁷⁵². Biskup Cyru użył zwrotu askhtik'n kalÚbhn⁷⁵³. Należy tu jednak pamiętać, że Teodoret wykorzystał to sformułowanie nie tylko do określenia niedużego domku, lecz także klasztoru zamieszkałego przez stu pięćdziesięciu mnichów: *W owej chatce widziałem też wielu innych miłośników i gorliwych wyznawców tej filozofii – jedni byli w sile wieku, inni w podeszłych latach*⁷⁵⁴. Zwrot ten odnajdziemy także w *Historii kościelnej* Sokratesa – w chacie miał mieszkać Ammon po przeniesieniu się do Nitrii⁷⁵⁵.

Pomieszczenia, w których mieszkali mnisi biskup Cyru określa także słowem o„k...skoj⁷⁵⁶, które tłumaczyć można jako pokoik, domek ewentualnie klatkę. Przykładem może być asceta Julian, który *podał im* [swoim uczniom] *małe rozmiary domku, a sam udał się do jaskini (...)*⁷⁵⁷.

Terminem zbliżonym do podanego wyżej jest o„k...dion⁷⁵⁸, które oznacza domek. Asceta Roman miał całe życie spędzić w bardzo małym, cudzym domku⁷⁵⁹, a Afraates znalazł domek w pobliżu Edessy⁷⁶⁰. Słowa o„k...dion używa również Sozomen – Makary Egipski miał mieszkać w małym domku⁷⁶¹. Ewagriusz natomiast wspomina o tym, że mnisi palestyńscy żyli samotnie w pomieszczeniach o rozmiarach, które nie pozwalały na swobodne rozprostowanie członków⁷⁶². Używa przy tym określenia o„k„oskoij, które teoretycznie oznacza domek, budynek⁷⁶³. W dalszej części tekstu Ewagriusz wspomina jednakże, że asceci trwają w służbie Bożej po jaskiniach (sp»laion⁷⁶⁴) i rozpadlinach w ziemi (Ńpaťj t¼j g¼j⁷⁶⁵). Ewagriusz nie miał więc na myśli budynku, a zgodnie z polską wersją tłumaczenia – pomieszczenie, czyli równie dobrze np. jamę w ziemi. W dalszej części tego tekstu Ewagriusz wspomina również bliżej nieokreślone, głęboko ukryte pieczary⁷⁶⁶. Podobnie Sozomen wśród

⁷⁵² Theodoretus, HE IV 25, GSC 5: 268, 17.

⁷⁵³ Zwrot trudny do przetłumaczenia – dosłownie ascetyczna chata. Przetłumaczyć to można także jako mniszą chatę lub celę mnicha (jak w angielskim tłumaczeniu HE).

⁷⁵⁴ Theodoretus, HR IV 12.

⁷⁵⁵ Socrates, HE IV 23, GSC 1:249, 30.

⁷⁵⁶ Theodoretus, HR II 4; HR III 2; HR XXIV 5.

⁷⁵⁷ Tamże, II 4.

⁷⁵⁸ Teodoret z Cyru, *Dzieje miłości Bożej*, s. 84, przypis 14.

⁷⁵⁹ Theodoretus, HR XI 1.

⁷⁶⁰ Theodoretus, HR VIII 1.

⁷⁶¹ Sozomenus, HE VI 29, GSC 4: 281, 2.

⁷⁶² Evagrius Scholasticus, HE I 21, J. Bidez, L. Parmentier 30, 10 – 13.

⁷⁶³ Z. Abramowiczówna, *dz. cyt.*, t. III, s. 249 o„k„oskh - domek, budynek lub o„k„skoj – pokoik, klatka.

⁷⁶⁴ Evagrius Scholasticus, HE I 21, J. Bidez, L. Parmentier 30, 13.

⁷⁶⁵ Tamże, I 21, J. Bidez, L. Parmentier 30, 14.

⁷⁶⁶ Tamże, I 21, J. Bidez, L. Parmentier 30, 15-16.

miejsce zamieszkania mnichów wymienia sp»laion⁷⁶⁷, czyli pieczarę, grotę, jaskinię⁷⁶⁸. Również Teodoret wspomina o jaskini jako siedzibie mnichów, używa jednak odmiennego określenia - Ξntron⁷⁶⁹. Posiada ono jednak to samo znaczenie, co wyżej wspomniane określenie sp»laion⁷⁷⁰.

Pisząc o pustelniach Sozomen stosuje natomiast przykładowo słowo έrhμ...a⁷⁷¹ oznaczające opuszczone miejsce, pustynię, pustkowie, życie w samotności⁷⁷². Termin ten pojawia się także u Sokratesa⁷⁷³. Historyk ów używa jeszcze jednego określenia. Zaznaczając, że pustelnie z Egiptu pochodzą z bardzo dawnych czasów, napisał – tέ έn A„gÚptw έskht'ria⁷⁷⁴. Słowo έskht'ria można oczywiście przetłumaczyć jako pustelnia, choć nie do końca oddaje to jego sens. Równie dobrze można oddać je zwrotem „miejsce uprawiania ascezy”⁷⁷⁵. Określenie to może więc oznaczać zarówno pojedynczą celę mnicha, jak i cały klasztor. W tym drugim znaczeniu Sokrates użył tego słowa w odniesieniu do wspólnot, na czele których stali tzw. Wielcy Bracia⁷⁷⁶. Opisując warunki mieszkalne Cel Sozomen używa natomiast zwrotu μοναχικά οικήματα, który tłumaczyć można jako siedziby mnichów⁷⁷⁷.

Dwa nowe terminy wprowadził Ewagriusz. Określenie μάνδρα w znaczeniu mniszych siedzib nie pojawia się u pozostałych historyków. Zostało ono użyte przez Ewagriusza w odniesieniu do siedziby Symeona Starszego aż dwukrotnie⁷⁷⁸. Termin ten ma typowo syryjskie pochodzenie. Pierwotnie oznaczał on owczarnię lub oborę. Z czasem został zapożyczony jako określenie wspólnoty monastycznej. Pochodną tego słowa jest również termin archimandryta oznaczający przeora⁷⁷⁹. Wspominając tę nazwę po raz kolejny Ewagriusz próbuje w pewien sposób wyjaśnić jej etymologię – twierdzi, że nazwę tę nadała miejscu asceza, którą uprawiał Symeon⁷⁸⁰.

⁷⁶⁷ Sozomenus, HE VI 29, GSC 4: 278, 24-25.

⁷⁶⁸ Z. Abramowiczówna, *dz. cyt.*, t. IV, s. 87.

⁷⁶⁹ Theodoretus, HR II 2; HR II 4.

⁷⁷⁰ Abramowiczówna, *dz. cyt.*, s. 228.

⁷⁷¹ Sozomenus, HE III 14, GSC 4: 118, 14; 121, 4; HE VI 20, GSC 4: 261, 11.

⁷⁷² Abramowiczówna, *dz. cyt.*, t. II, s. 303.

⁷⁷³ Socrates, HE VI 7, GSC 1: 323, 22.

⁷⁷⁴ Tamże, IV 23, GSC 1: 249, 11.

⁷⁷⁵ G.W.H. Lampe, *dz. cyt.*, s.244.

⁷⁷⁶ Socrates, HE VI 7, GSC 1:323,3.

⁷⁷⁷ Sozomenus, HE VI 31, GSC 4: 286, 10.

⁷⁷⁸ Evagrius Scholasticus, HE I 13, J. Bidez, L. Parmentier 22, 25; HE I 14, J. Bidez, L. Parmentier 24, 2.

⁷⁷⁹ Zob. Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, s. 24, przypis 54.

⁷⁸⁰ Evagrius Scholasticus, HE I 14, J. Bidez, L. Parmentier 24, 2-4: Μάνδραν οί επιχώριοι καλοῦσι, τῆς ἀσκήσεως οἶμαι τοῦ παναγίου Συμεώνου τὴν προσηγορίαν τῷ χώρῳ καταλιπούσης.

Drugim terminem, używanym przez Ewagriusza, który nie jest wykorzystywany przez pozostałych historyków jest laura. Cesarzowa Eudokia miała wybudować je w Palestynie. Ewagriusz wyraźnie rozdziela klasztory (φροντιστήρια) od laur – cesarzowa miała wybudować zarówno święte klasztory jak i tak zwane laury⁷⁸¹.

Jak widać stosowana przez historyków kościelnych terminologia w odniesieniu do miejsc uprawiania ascezy jest niezwykle bogata. Niejednokrotnie polskie tłumaczenie nie jest w stanie oddać w pełni greckiego znaczenia poszczególnych sformułowań. Określenia używane w *Historiach kościelnych* nie są, co prawda, aż tak różnorodne jak te pojawiające się w pismach typowo monastycznych (takich jak *Historia religiosa*). Wyraźnie widać różnicę w stosowanej terminologii w zależności od rejonu cesarstwa.

3.3 Organizacja wspólnot monastycznych według historyków Kościoła.

Opisanie zasad rządzących życiem mnichów jest o tyle trudne, że nie we wszystkich przypadkach istniały spisane reguły, według których postępowano. Wspólnota pachomiańska posiadała taki spis zasad, dzięki czemu łatwo jest przedstawić jej organizację. Mnisi z Nitrii, Cel czy Sketis tworzyli zgromadzenia o luźniejszym charakterze, w których każdy z braci miał większą swobodę w ustalaniu reguł rządzących jego ascezą. Dodatkowo występują różnice w organizacji monastycznego życia w różnych częściach chrześcijańskiego świata. Niemniej jednak odnajdziemy w *Historiach Kościoła* wzmianki, które pozwolą nam rozpatrzyć kwestię organizacji mniszych społeczności z punktu widzenia autorów tych dzieł.

Wyróżnić można kilka ważnych elementów, które poruszają historycy. Przede wszystkim wspominają oni o istnieniu funkcji przełożonego, choć na podstawie samych *Historii* nie da się powiedzieć niemal nic na temat jego obowiązków. Wiemy również, że ważną rolę w życiu wspólnoty odgrywali kapłani. Posiadamy też krótkie wzmianki o istnieniu innych funkcji. Historycy mają świadomość istnienia reguł życia monastycznego w niektórych wspólnotach. Na podstawie opisu niektórych mnichów można również spróbować przedstawić prace, którym oddawali się asceci.

⁷⁸¹ Evagrius Scholasticus, HE I 21, J. Bidez, L. Parmentier 29, 23-24: (...)δείμασθαι φροντιστήρια καὶ τὰς καλουμένας λαύρας.

Podstawą organizacji części wspólnot monastycznych była reguła. Współcześnie trudno sobie wyobrazić funkcjonowanie klasztoru bez swego rodzaju kodeksu obowiązującego w nim. W początkowych wiekach istnienia monastycyzmu reguły nie występowały bezwzględnie konieczne. Część mniszych grup funkcjonowała spontanicznie, gromadząc się wokół szczególnie docenianego ascety – on nauczał uczniów zasad życia, pełnił rolę duchowego przywódcy. To że nie było spisanych zasad postępowania nie oznacza jednak, że nie istniały one w ogóle. Przykładowo o mnichach z Cel, o których wiemy, że nie posiadali spisanej reguły⁷⁸², Sozomen pisał następująco: *Stwarzając sobie bowiem odrębne normy bytowania, ustalili tryb zajęć i przyjęli określone zwyczaje, a dla każdego wieku, jak to łatwo się domyślić, przeznaczyli odpowiednie ćwiczenia, i regulamin posiłków, i podział dnia*⁷⁸³. Wynikało by z tego fragmentu, że zasady życia mnichów w Celach były dość sformalizowane. Skoro jednak nie istniała spisana reguła, to skąd wzięły się te zasady? Najprawdopodobniej były one wynikiem tradycji, która kształtowała się od momentu powstania wspólnoty. Pamiętać należy, że niezwykle ważną rolę w życiu społeczności mnichów pełniły przekazy ustne. Założyciel wspólnoty ustalał zasady, które potem podtrzymywali jego uczniowie i następcy, mimo że nie uzyskiwały one formy spisanej.

Istniały jednak takie reguły, które wspólne były dla mnichów ze wszystkich części chrześcijaństwa – stanowiły one podstawę ich ascezy. Dobrze opisuje je Sozomen wspominając mnichów syryjskich: *Wspólnie zaś dla nich wszystkich, żeby tak powiedzieć, zasady postępowania nakazywały co następuje: o duszę troszczyć się ze wszystkich sił i przygotowywać ją do rozstania się bez trudu ze sprawami tego ziemskiego bytowania: modlitwami i postem oraz śpiewaniem hymnów ku czci Bożej; na te zajęcia poświęcać wiek swego życia; o majątek natomiast i o zaprzętanie sobie czasu działalnością publiczną, o ciało i o wytchnienie czy o zapewnienie sobie pielęgnacji — nie dbać absolutnie*⁷⁸⁴. W tym krótkim tekście Sozomen przedstawia główną zasadę monastycznej ascezy – troskę o duszę kosztem ograniczania potrzeb ciała. Opisywani przez Sozomena mnisi syryjscy w większości byli anachoretami, a więc również nie posiadali spisanej reguły. Ta po raz pierwszy pojawiła się we wspólnocie, którą powołał do życia Pachomiusz. Zgodnie z relacją Sozomena mnisi

⁷⁸² A. Guillaumont, U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego, s. 220.

⁷⁸³ Sozomenus, HE VI 31, GSC 4: 286, 24 – 25: *ιδίαν γὰρ συστησάμενοι πολιτείαν, ἐργα καὶ ἡμέρη καὶ γυμνάσια καὶ διαίταν καὶ καιρὸν ἐκάστη ηλικία κατὰ τὸ εἶκος διένειμαν*. (tłum. S. Kazikowski).

⁷⁸⁴ Sozomenus, HE VI 34, GSC 4: 290, 7-12: *πολιτεία δὲ πάσιν, ὥς εἰπεῖν, ἣν κοινή· ψυχῆς μὲν ὅτι μάλιστα ἐπιμελεῖσθαι καὶ εἰσιόντες ἐκείνους πρὸς ἀπαλλαγὴν τῶν ἐνθῶν ἐν εὐχαίς τε καὶ νηστεύουσιν καὶ ᾄδουσιν ὕμνους, καὶ ἰοπερί ταῦτα τὸν πολὺν ἀναλίσκειν βίον, χρημάτων δὲ καὶ τῆς περὶ τὰ πολιτικά πράγματα ἀσχολίας, σώματος τε ραστώνης ἢ ἀσκήσεως παντελῶς ἀμελεῖν*. (tłum. S. Kazikowski).

tworzący ją swym wyglądem i regułą życia różnili się w niektórych szczegółach od reszty mnichów, ale reguła ta nastawiona jest na wyrobienie duchowej dzielności i stanowi dodatkową zachętę dla człowieka, aby gardził tym, co na ziemi (...)»⁷⁸⁵. Sozomen użył w tym tekście słowa *polite...a*, które oznacza prawo, tryb życia, ustrój, formę rządów⁷⁸⁶. Określenie to może więc być rozumiane wielorako – w kontekście tego tekstu może być przetłumaczone jako reguła. Wydaje się jednak, że dla Sozomena nie miało większego znaczenia czy reguła była spisana, czy przekazywano ją ustnie. W cytowanym wcześniej fragmencie dotyczącym życia mnichów z Syrii również używa on słowa *polite...a*⁷⁸⁷. Tego samego określenia użył Ewagriusz dla oddania zasad kierujących życiem mnichów palestyńskich⁷⁸⁸.

Bez względu na to czy reguła miała charakter ustny, czy była spisana, w każdej wspólnocie istniała osoba, która pełniła charakter przełożonego. Istnieje bogata terminologia na określenie tej funkcji, zależna od położenia geograficznego danej wspólnoty. Różnorakie określenia w tej kwestii stosuje Teodoret w *Historia religiosa*. W *Historii kościelnej* niestety nie znajdziemy podobnych przykładów. Biskup Cyru określa przełożonych wspólnoty założonej przez Juliana mianem *kt...loi*. Zdecydowanie popularniejsze jest jednak określenie *'goÚmenoj*. Występuje ono w *Historia religiosa* wielokrotnie⁷⁸⁹. Teodoret stosuje dwie zbliżone do siebie wersje tego określenia. Oprócz wspomniane go wyżej *'goÚmenoj* w *Historia religiosa* pojawia się również *'gemèn*⁷⁹⁰. Nazywanie przełożonego wspólnoty hegumenem było bardzo popularne również w Egipcie. Przykładowo Amon pełnił rolę przełożonego mnichów w Tebennesos⁷⁹¹. Sozomen użył tu właśnie określenia *'goÚmenoj*. Również obydwóch Makarych historyk określa tym samym słowem⁷⁹². To samo określenie użyte było w odniesieniu do Matrony – przeoryszy zgromadzenia panien w osadzie Kosilaosa⁷⁹³. Słowo *'goÚmenoj* stosuje również Ewagriusz mówiąc o przełożonym wspólnoty Akojmitów⁷⁹⁴. Popularnym określeniem przełożonego wspólnoty było słowo „ojciec”.

⁷⁸⁵ Sozomenus, HE III 14, GSC 4: 118, 25 – 119, 2: *ὄχλημα δὲ τούτοις ἦν καὶ πολιτεία ἐν τισὶ παρηλλαγμένη τῆς ἄλλης μοναχικῆς, πρὸς ἀρετὴν μέντοι ὁρώσα καὶ τὴν ψυχὴν προσεῖζούσα τῶν ἐπὶ γῆς καταφρονεῖν (...)* (tłum. S. Kazikowski).

⁷⁸⁶ G.W.H. Lampe, dz. cyt., s. 1113-1114.

⁷⁸⁷ Sozomenus, HE VI 34, GSC 4: 290, 7-12.

⁷⁸⁸ Evagrius Scholasticus, HE I 21, J. Bidez, L. Parmentier 29, 25.

⁷⁸⁹ Theodoretus, HR X 9; XXVI 6; IV 8; III 22.

⁷⁹⁰ Tamże, X 9.

⁷⁹¹ Sozomenus, HE VI 28, GSC 4: 277, 9-10.

⁷⁹² Tamże, III 14, GSC 4: 118, 8.

⁷⁹³ Tamże, VII 21, GSC 4: 334, 23.

⁷⁹⁴ Evagrius Scholasticus, HE III 19, J. Bidez, L. Parmentier 117, 23.

Sozomen twierdził, że do najbardziej znanych ojców mnichów (πατέρες μοναχών) należeli Izydor, Serapion i Dioskur⁷⁹⁵.

Obowiązki przełożonego wspólnoty mnichów były zróżnicowane. W przypadku syryjskiego igumena różniły się trochę od zadań jego odpowiedników z Egiptu czy Palestyny. W Syrii musiał się on troszczyć przede wszystkim o duchowe życie swoich podopiecznych, kwestie materialne pozostawiając specjalnemu urzędnikowi⁷⁹⁶. W egipskich wspólnotach kierowanych zgodnie z regułą Pachomiusza, przełożony był odpowiedzialny także za sprawy życia doczesnego. Zarządzający klasztorem syryjskim przełożony miał do pomocy radę starszych mnichów⁷⁹⁷. Podobnie kwestia ta wyglądała w klasztorach z pustyni judzkiej⁷⁹⁸. *Historie kościelne* nie uwzględniają jednak istnienia takiego gremium. Wiemy również, że igumen miał swojego zastępcę⁷⁹⁹. Teodoret wspomina, opisując klasztor w Teleda, iż Rzymianin Olimpiusz pełnił tam funkcję drugiego przełożonego⁸⁰⁰.

Na podstawie *Historii kościelnych* nie da się dokładnie przedstawić zadań przełożonego. W przypadku Teodoreta można oczywiście sięgnąć do *Historia religiosa*, która dostarczy dodatkowych informacji na ten temat. Z samych *Historii kościelnych* dowiadujemy się jedynie rzeczy najważniejszych – mnisi winni byli całkowite posłuszeństwo swoim przełożonym. Sprawę tę podkreśla Sozomen bardzo wyraźnie. Mnich Piotr udał się do swojej siostry, która pragnęła go zobaczyć po wieloletniej rozłące właśnie dlatego, że spotkanie to nakazali mu przełożeni, a mnichom egipskim, zdaniem Sozomena, nie godzi się nie słuchać

⁷⁹⁵ Sozomenus, HE VI 28, GSC 4: 278, 6.

⁷⁹⁶ M. Kanior, *dz. cyt.*, s. 127. Nie oznacza to jednak, że przełożeni całkowicie zaniedbywali sprawy życia doczesnego. O jego obowiązkach przełożonego Teodoret napisał wspominając Aftoniosa: *Chociaż obarczony został nowymi zadaniami, nadal troszczył się o swoją trzódkę. Z nią spędzał większość dni - bądź po to, by rozstrzygać spory między zwaśnionymi, bądź by spieszyć z pomocą tym, którzy byli w jakiś sposób udręczeni, kiedy indziej znów by skierować do uczniów święte napomnienie*⁷⁹⁶.

⁷⁹⁷ A. Guillaumont, *dz. cyt.*, s. 221.

⁷⁹⁸ Hirschfeld Y., *Życie monastyczne na pustyni judzkiej w okresie bizantyńskim*, tłum. K. Twardowska, s. Kraków 2010, 134.

⁷⁹⁹ Hirschfeld Y., *Życie monastyczne na pustyni judzkiej...*, s. 137.

⁸⁰⁰ Theodoretus, HR, IV, 10. Następca higumena nie był wybierany przez ogół mnichów, ale pochodził z nominacji (Hirschfeld Y., *Życie monastyczne na pustyni judzkiej...*, s. 135). Przykładem może być tu albo Teoteknos, który przekazał zwierzchnictwo Teodotowi (HR V 6) albo Euzebiusz, który umierając, prosił Jakuba, aby ten pokierował jego klasztorem. Jakub jednak odmówił przyjęcia tej odpowiedzialności (HR IV 8). Z *Historia religiosa* znamy jeszcze kilka przypadków podobnego postępowania. Jakub Pers i Agrypa zrezygnowali z kierowania swoją wspólnotą i odeszli do innej (HR IV 8), Ammian natomiast unikał władzy i wołał być jednym z podwładnych, zdawał sobie, bowiem sprawę z niebezpieczeństwa kierowania innymi (HR, IV, 5). Jednym z powodów rezygnacji z stanowiska przełożonego mogło być przeświadczenie, że zajmowanie się sprawami całego klasztoru zagrozi indywidualnej ascezie. Poza tym taka odmowa była traktowana ja świadectwo świętości danego mnicha.

ich poleceń. Sozomen podkreślał, że postawa nieposłuszeństwa nie jest godna mnichów⁸⁰¹. Zdanie to warte jest podkreślenia, ponieważ historyk bardzo wyraźnie przekazuje w nim swoją opinię na temat zasad rządzących życiem mnichów – posłuszeństwo jest jego zdaniem rzeczą niezbędną. Wiadomo, że przełożeni mieli czuwać nad dyscypliną wewnątrz zarządzanej przez siebie wspólnoty. Decydowali m.in. o wymiarzeniu kar. Istnieje, w dziele Sokratesa, fragment mówiący o tym, że przełożony miał prawo karać swoich podwładnych – nawet wygnaniem. W jego relacji jeden z przełożonych mnichów w Egipcie Arsenios nigdy nie usuwał ze swojej społeczności młodych mnichów, ale karał w ten sposób jedynie tych starszych⁸⁰². O możliwości wyrzucenia ze wspólnoty mnicha nieprzestrzegającego zasad informuje również Teodoret. Taki los miał spotkać Symeona Słupnika⁸⁰³, któremu nakazano opuścić zgromadzenie ze względu na zbyt surowy rodzaj ascezy⁸⁰⁴.

Część mnichów obowiązki związane z zadaniami przełożonego łączyła z tymi wynikającymi ze święceń kapłańskich⁸⁰⁵. Kapłan nie tylko sprawował liturgię, ale nawet jeśli nie był jednocześnie przełożonym, posiadał pewną władzę nad wspólnotą⁸⁰⁶. Cieszył się on dużym autorytetem. Sozomen podaje kilka takich przykładów. Dioskur, przełożony około setki mnichów, wypełniał swoje obowiązki kapłańskie z całą sumiennością⁸⁰⁷. Bardzo podobnie opisuje Sozomen Piamona i Jana, którzy również łączyli obowiązki kapłańskie z przewodnictwem wspólnoty⁸⁰⁸. Makary był przezbiterem (*πρεσβύτερος*) w Celach⁸⁰⁹, a Moses pełnił tę funkcję w Sketis⁸¹⁰.

Najdokładniejszych informacji dotyczących zasad, które kierowały życiem mnichów udziela Sozomen odnośnie wspólnoty Pachomiusza⁸¹¹. Sozomen mógł znać regułę

⁸⁰¹ Sozomenus, HE VI 29, GSC 4: 283, 15-18: *ἀπιέναι δὲ προσ ταχτεῖς, οὐκ ἔχων ἀντειπεῖν (συ γὰρ ὑέμις Αἰγυπτίων μοναχοῖς, οἶμαι δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις, ἀπειθεῖν τοῖς ἐπιταττομένοις), παραλαβὼν τινα ἀφίκετο εἰς τὴν πατρίδα.* (tłum S. Kazikowski).

⁸⁰² Socrates, HE IV 23, GSC 1:250, 2-29.

⁸⁰³ Por. S. Harvey, *The Sense of a Stylite: Perspectives on Simeon the Elder*, „Vigiliae Christianae” 1988, s. 376 - 394. E. Wipszycka, *Szymon Słupnik czyli o pustelnikach syryjskich*, „Mówią wieki” 18, 1975, nr.1, s. 19 - 23. E. Wipszycka, *Wierni u stóp Symeona*, „Roczniki Teologiczne – Kanoniczne” 1979, nr.4, s. 91 - 117.

⁸⁰⁴ Theodoretus, HR XXVI 5.

⁸⁰⁵ Por. B. Degórski, *Kapłaństwo w monastycyzmie starożytnym*, „Vox Patrum” 1993-95, nr.24-29, s.233-245.

⁸⁰⁶ A. Guillaumont, *dz.cyt.*, s. 220.

⁸⁰⁷ Sozomenus, HE VI 28, GSC 4: 278, 12-14.

⁸⁰⁸ Tamże, VI 29, GSC 4: 279, 23-24.

⁸⁰⁹ Tamże, VI 29, GSC 4: 280, 21.

⁸¹⁰ Tamże, VI 29, GSC 4: 282, 6-7.

⁸¹¹ O wspólnotie pachomiańskiej por. P.Rousseau, *Pachomius. The making of a community in the fourth century- Egypt*, Los Angeles 1985; B. Philaret, *The pachomian origin of Christian cenobitism*, Diakonia 9 (1974), s. 118 – 125; B. Degórski, *Święty Pachomiusz i najstarsze reguły monastyczne*, „Ateneum Kapłańskie” (2014), z.1, s. 18-36; O. Cyrek, *Negatywne postawy moralne u anachoretów i cenobitów egipskiej pustyni z IV*

Pachomiusza, część jego informacji mogła również pochodzić z przekazów ustnych. Wydaje się jednak, że w swojej relacji z życia pachomiańskich mnichów korzystał przede wszystkim z dzieła Palladiusza. Informacje przekazane przez Sozomena dotyczą takich spraw jak ubiór i jego symboliczne znaczenie, kwestia zależności ciężaru pracy od ilości przyjmowanego pożywienia, wygląd pomieszczeń mieszkalnych, sprawa udzielania gościny i obowiązki gościa, sen, udział w nabożeństwach, modlitwy w ciągu dnia i sposób podziału mniszej społeczności. Jak widać informacje te dotyczą wielu aspektów życia cenobitów ze wspólnoty Pachomiusza, choć częściowo są to jedynie krótkie wzmianki.

Informacja o sposobie snu zgadza się z tym co napisano w regule, choć relacja Sozomena jest nieco bogatsza w szczegóły. Oba źródła informują, że mnisi spali w specjalnych krzesłach. Reguła mówi jedynie, że były one pochyle. Sozomen pomija ten szczegół, ale twierdzi, że zaopatrzone je w barierki zamykające posłanie każdego mnicha⁸¹².

Bardzo ciekawy fragment dotyczy odzieży noszonej przez mnichów. Sozomen podaje interpretację alegorycznego znaczenia poszczególnych części ubioru, jednocześnie zaznaczając, że jest świadom tego, że istnieją inne poglądy na ten temat. Być może zatem Sozomen znał w tej kwestii opinię Kasjana i Ewagriusza z Pontu. Sozomen podawał informacje na temat życia Ewagriusza i wspominał, że pozostawił on po sobie pisma⁸¹³. Nie ma natomiast w jego *Historii kościelnej* bezpośredniego odwołania do dzieł Jana Kasjana, co oczywiście nie oznacza, że Sozomen nie znał jego twórczości⁸¹⁴.

Interpretacje Sozomena są bardzo krótkie – najczęściej jednozdaniowe. Podstawą ubioru ascetów z Egiptu była tunika określana nazwą *lebiton*, lub *colobion*⁸¹⁵. Tunika nie posiadała rękawów, co według Sozomena miało oznaczać, że ręce mnicha nie powinny być gotowe do napaści⁸¹⁶. Kasjan twierdził, że krój rękawów miał wskazywać na odcięcie się mnicha od uczynków i dzieł tego świata⁸¹⁷. Reguła Pachomiusza mówi, że mnich może posiadać dwie takie tuniki⁸¹⁸. Ten rodzaj ubioru wymieniany jest także w *Apoftegmatach*.

wieku na podstawie pism Evagrius Scholasticus z Pontu i "Reguły" św. Pachomiusza, „Nowy Filomata” (2010), nr 4, s. 297-302.

⁸¹² Sozomenus HE III 14, GSC 4: 120, 10 – 12.

⁸¹³ Tamże, VI 30, GSC 4: 285, 10 – 12.

⁸¹⁴ Kasjan spisał swoje Reguły pomiędzy rokiem 415 a 425. Sozomenus rozpoczął pisanie *Historii Kościoła* najwcześniej w roku 439. Oczywiście należy tu pamiętać, że dzieło Kasjana było pisane po łacinie i przeznaczone głównie dla chrześcijan z zachodniej części dawnego imperium rzymskiego.

⁸¹⁵ V. Desprez, *Cenobityzm pachomiański*, tłum. J. Dębska, [w:] *Pachomiana Latina*, tłum. A. Bober, M. Starowieyski, W. Miliszkievicz, Kraków 1996, s. 40.

⁸¹⁶ Sozomenus, HE III 14, GSC 4: 119, 10-12.

⁸¹⁷ Kasjan, *Reguły* 1.4.

⁸¹⁸ Pachomiusz, *Reguła*, 81.

Abba Teodor z Ferme ubrany był w *podartą tunikę*⁸¹⁹. Strój ten nosili również asceci z Syrii, o czym wspomniał Teodoret, choć nie pozostawił opisu jego wyglądu⁸²⁰.

Interpretacja znaczenia nakrycia głowy, którą podał Sozomen, zawiera w sobie elementy tego co napisał Kasjan i Ewagriusz. Miało ono przypominać mnichom o tym, że powinni żyć w prostocie serca i niewinności, jak dzieci, które noszą podobne kapturki (zdanie to podziela Kasjan – Reguły 1,3) oraz ochraniać najważniejszą część ciała i utrzymywać ją w cieple⁸²¹ (tego samego zdania jest Ewagriusz, - „O praktyce ascetycznej, wstęp 2). Pas według Sozomena miał być symbolem gotowości mnicha do pracy i służenia Bogu⁸²². Ewagriusz twierdził, że miał on oddalać wszelką nieczystość⁸²³. Teodoret wspomina pas dwukrotnie jako element ubioru mnichów z Syrii⁸²⁴.

Opisany przez Sozomena podział pachomiańskiej społeczności mniszej odpowiada temu co przekazał Palladiusz. Mnisi mieli zostać podzieleni przez Pachomiusza na dwadzieścia cztery grupy, które nazwano literami alfabetu greckiego, w zależności od cech, którymi wyróżniali się bracia lub od prac, których się podejmowali. Sozomen podaje nawet te same przykłady co Palladiusz. Braci wyróżniających się prostotą oznaczono literą jota, a skłonnych do wykrętów „dzeta” lub „ksi”⁸²⁵.

Organizacja wspólnot monastycznych w Palestynie została dokładnie przedstawiona przez Ewagriusza. Wyróżnia on pięć rodzajów mnichów zamieszkujących ten rejon *Imperium Romanum*. Pierwsi żyją w klasztorach – posiadają wspólne odzienie, razem jedzą posiłki i przystępują do modlitwy⁸²⁶. Ich tryb życia nie różni się więc od mnichów z klasztorów egipskich. Druga grupa zamieszkuje laury⁸²⁷ – swoją organizacją przypominają one egipskie Cele. Istnieją także w Palestynie anachoreci, którzy według Ewagriusza zamykają się w niewielkich pomieszczeniach lub mieszkają w jaskiniach⁸²⁸. Czwarta grupa nie posiada żadnego schronienia, ale żyje pod gołym niebem⁸²⁹ (są to wspomniany już pasterze). Ostatnia grupa prowadzi niezwykle jak na mnicha tryb życia. Asceci ci mieszkają

⁸¹⁹ AP, 28 (295).

⁸²⁰ Theodoretus, HR XVIII 1.

⁸²¹ Sozomenus HE III 14, GSC 4: 119, 12-14.

⁸²² Tamże, III 14, GSC 4: 119, 15-17.

⁸²³ Evagrius Ponticus, *O praktyce ascetycznej*, wstęp 5.

⁸²⁴ Pierwsza informacja dotyczy Piotra Galaty, który rozciął na dwie części swój pas tkany z grubego lnu i jedną częścią opasał własne, drugą swoje biodra (HR, IX, 15). Po raz drugi o pasie biskup Cyru wspomina opisując wygląd Euzebiusza.

⁸²⁵ Sozomenus III 14, GSC 4: 120, 14 -19. Palladiusz XXXII 4.

⁸²⁶ Evagrius Scholastic, HE I 21, J. Bidez, L. Parmentier 29, 26 – 30,9.

⁸²⁷ Tamże, I 21, J. Bidez, L. Parmentier 29, 24.

⁸²⁸ Tamże, I 21, J. Bidez, L. Parmentier 30, 10 – 14.

⁸²⁹ Tamże, I 21, J. Bidez, L. Parmentier 30, 15 – 30.

pośród ludzi, w miastach, a tym co ich wyróżnia jest udawanie szaleństwa. Mnisi ci mieli do tego stopnia opanować naturalne potrzeby ciała, że mogli jeść bez odczuwania smaku, czy odwiedzać łaźnie publiczne⁸³⁰.

W *Historiach Kościoła* najmniej o organizacji życia mniszego powiedziano w przypadku Syrii. Autor, który o tej części świata chrześcijańskiego wiedział najwięcej, czyli Teodoret z Cyru, pisząc o mnichach, najczęściej odsyłał czytelnika do *Historia religiosa*⁸³¹. Dzieło to obfituje w szczegóły – dowiadujemy się z niego o czasie i rodzaju posiłków mnichów, ich modlitwie i innych szczegółach życia codziennego. Teodoret odnosi się także do kwestii pracy w życiu syryjskich mnichów. Sprawę tę chciałabym teraz omówić bardziej szczegółowo. Podejście do pracy i jej roli w życiu mnicha, jest bowiem tym co najbardziej odróżniało od siebie organizację życia mnichów z różnych części chrześcijańskiego świata.

Kwestia zdobywania środków na swoje utrzymanie stanowiła ważny element funkcjonowania wspólnot mniszych. Problem ten dotyczył, choć w mniejszym stopniu, także mnichów żyjących samotnie. Im większa liczba mnichów zamieszkiwała dany klasztor tym zapewnienie im pożywienia było bardziej wymagającym zajęciem. Kwestię zarabiania mnichów na własne utrzymanie najczęściej porusza Sozomen, choć i u pozostałych historyków znajdziemy na ten temat wzmianki. Wiele informacji na temat pracy mnichów egipskich znajdziemy w Apoftegmatach, a w przypadku ascetów z Syrii pomocne w tej kwestii jest dzieło Teodoreta z Cyru – *Historia religiosa*.

Mnisi podejmowali się pracy z wielu powodów. Chęć zarobienia na własne utrzymanie była oczywiście powodem niezwykle ważnym, ale nie jedynym. W niektórych częściach chrześcijańskiego świata, mnisi przywiązywali dużą wagę do równowagi pomiędzy modlitwą a pracą⁸³². Sokrates zdecydował się zacytować w swojej *Historii Kościoła* fragment dzieła Ewagriusza z Pontu, który twierdził, że mnisi podejmowali się wszelkiej pracy z pięciu powodów: ze względu na Boga, na przyrodę, przyzwyczajenie, z konieczności oraz dla uniknięcia bezczynności⁸³³. Konieczność zinterpretować można właśnie jako przymus zarabiania na własne utrzymanie. Uniknięcie bezczynności oznaczało przede wszystkim

⁸³⁰ Evagrius Scholastic, HE, I 21, J. Bidez, L. Parmentier 31, 1-15.

⁸³¹ Teodoretus HE I 6, GSV 5: 31, 2-6: Ἰάωβος μTMν γ^ρ ὁ Ἀντιοχείας τῆς Μυρόονίας (Σύροι δTM αὐτήν καὶ Ἀσαύριοι Νίσιβιν Ἰνομάζουσι) καὶ νεκροῦς ἀνέστηδε καὶ τοὺς ζῶσι συνέταξε καὶ ἑλλὰ μὴ εἰργάσασθαι θαύματα' § περιττὸν ἰγούμαι τίδε πάλιν ἐνγεῖναι τί συγγραφῇ, TMν τί Φιλοφῶν ταῦτα διηγησάμενος Ἰσοτ^ρα; HE III 19, GSC 5: 203, 2; HE IV 22, GSC 5: 264, 15-16; HE IV 24, GSC 5: 267, 13.

⁸³² G. Spinelli, *Praca w starożytnym monastycyzmie*, „Communio” 1998, nr 6, s. 47.

⁸³³ Sokrates, HE IV 23, GSC 1: 254, 18-21.

walkę z tzw. acedią, czyli opisywaną przez Ewagriusza chorobą samotności⁸³⁴. Praca uważana była za lekarstwo na tę dolegliwość, jako jej zaprzeczenie⁸³⁵. Mnisi pracowali również po to aby móc wypełniać nakazany przez Boga obowiązek dobroczynności, czyli w celu zdobycia środków na udzielanie jałmużny. Przykład takiego postępowania znajduje się w jednym z *Apoftegmatów*. Abba Pojmen powiedział do pewnego mnicha: *Wykonuj pracy ręcznej tyle, ile tylko możesz, abyś mógł z zarobku dawać jałmużnę; bo napisano, że jałmużna i wiara gładzi grzechy*⁸³⁶. Ślady podobnego myślenia mnichów przekazuje również Sozomen. Mnich Serapion uczył podległych mu ascetów, a było ich około tysiąca, że własną pracą muszą nie tylko zdobywać środki do życia ale także dostarczać żywności potrzebującym⁸³⁷. Ciekawy przykład działalności dobroczynnej, połączonej z pracą, dawał mnich Doroteusz. Zbierał on wyrzucane przez morze kamienie by raz w roku budować z nich niewielki domek dla osób, które same go zbudować nie mogą⁸³⁸. Również mnich Apollonios potrafił połączyć pracę z dobroczynnością – nabył on za własne pieniądze żywność i leki potrzebne chorym i przez cały okres swojego mniszego życia pracował opiekując się chorymi. Moses natomiast nocą chodził od jednej pustelni do drugiej i napełniał mnichom stągiewki wodą⁸³⁹. Był to również rodzaj działalności dobroczynnej, choć Mosesowi przede wszystkim przyświecał inny cel – nieustannymi ciężkimi pracami chciał pozbyć się swojej siły fizycznej, którą nabył gdy jeszcze był członkiem bandy rabusiów⁸⁴⁰. Ten rodzaj pracy był więc przede wszystkim ćwiczeniem ascetycznym.

Motywacją do podjęcia pracy była chęć uzyskania samowystarczalności danego klasztoru⁸⁴¹. Już święty Paweł w liście do Tesaloniczan (II Tes 3, 6-14) nakazywał aby na swoje utrzymanie zarabiać pracą własnych rąk. Sensem tego stwierdzenia było przeświadczenie, że pracując chrześcijanin uniezależni się od pomocy innych, ani nie popadanie w biedę⁸⁴². Przyczynę dążenia mnichów do uzyskania tego rodzaju niezależności wyjaśnić można odwołując się do jednej z historii przedstawionej przez Ewagriusza Scholastyka. Wspomniał on żyjącego w Celesyrii Tomasza, przełożonego nieokreślonego bliżej klasztoru, który przybył do Antiochii po pieniądze na utrzymanie swojej wspólnoty.

⁸³⁴ Ewagrius Ponticus, *O praktyce ascetycznej*, 12.

⁸³⁵ A. Guillaumont, *dz.cyt.*, s. 171.

⁸³⁶ AP 69 (643).

⁸³⁷ Sozomenus, HE VI 28, GSC 4: 278, 9 – 12.

⁸³⁸ Tamże, VI 29, GSC 4: 279, 7 – 10.

⁸³⁹ Tamże, VI 29, GSC 4: 281, 21-24.

⁸⁴⁰ Tamże, VI 29, GSC 4: 281, 25-26.

⁸⁴¹ N. Lobkowicz, *Chrześcijański sens pracy*, „Communio” 1998, nr 6, s. 8.

⁸⁴² A. Gieniusz, *Praca według św. Pawła*, „Zeszyty Historyczno – Teologiczne” 2006, nr. 12, s.102.

Suma ta miała być wypłacona z dochodów jednego z tamtejszych Kościołów. Anastazy, zarządca majątku Kościoła miał wymierzyć Tomaszowi policzek, a przyczyną takiego zachowania miało być nieustanne naprzykrzanie się mnicha⁸⁴³. Tomasz musiał więc dość często zjawiać się po tego rodzaju pomoc. Zachowanie zarządcy miało wywołać oburzenie wszystkich obecnych – do zajścia doszło więc na oczach innych ludzi. Uniknięcie tego rodzaju zależności od innych, a w konsekwencji również tego rodzaju sytuacji było jedną z przyczyn dążenia mnichów do samowystarczalności ich wspólnot. Inny powód podaje Teodoret w *Historia religiosa*. Przywołuje on wypowiedź mnicha Teodozjusza, przełożonego jednej ze wspólnot, do podległych mu mnichów: „*Byłoby niedorzecznością – mówił – gdy ludzie żyjący w świecie trudzą się i mżolą, aby wyżywić żony i dzieci, by oprócz tego oddać daniny, zapłacić podatki, złożyć pierwociny Bogu, w miarę możliwości pomagać biednym, my zaś własną pracą nie potrafilibyśmy zdobyć sobie tego co konieczne – a przecież nasze jedzenie jest skromne i tanie, tani też jest ubiór – lecz siedzielibyśmy z założonymi rękoma i korzystali z pracy innych*”. Takimi słowami zachęcał ich do pracy i w odpowiedniej porze spełniał obowiązującą wszędzie służbę Bożą, a w przerwach między nią oddawał się pracy⁸⁴⁴. Takie podejście wśród syryjskich ascetów było jednak nieczęstym zjawiskiem. Sposób pojmowania roli pracy w życiu mnicha był bowiem tym co zdecydowanie odróżniało od siebie Egipcjan i Syryjczyków. Odmienność tę widać również w relacjach historyków Kościoła.

Różnice w podejściu do pracy miały związek z inną bardzo ważną dla mnichów kwestią – dążeniem do modlitwy nieustannej. Zachodziła tu sprzeczność pomiędzy fragmentami dwóch listów św. Pawła – jeden z nich zalecał modlić się nieustannie⁸⁴⁵. Większość syryjskich mnichów odwoływała się właśnie do tego fragmentu. Uznawali oni pracę za przeszkodę na drodze do nieustannej kontemplacji Boga. Część ascetów uważała także, że praca jest zła z natury i dlatego należy jej unikać⁸⁴⁶. Z tego też powodu, w głównym dziele opisującym życie ascetów syryjskich, czyli w *Historia religiosa*, niewiele znajdziemy przykładów mnichów utrzymujących się z pracy własnych rąk. Wiązało się to z licznymi problemami, szczególnie w przypadku większych wspólnot – tym bardziej, że syryjscy asceci niechętnie odnosili się również do przechowywania żywności, widząc w tym przejaw zbytku. Liczyli oni na materialną pomoc ze strony wiernych. Pustelników całkowicie odrzucających

⁸⁴³ Evagrius Scholastic, HE IV 35, J. Bidez, L. Parmentier 184, 24 – 29.

⁸⁴⁴ Theodoretus, HR X 3.

⁸⁴⁵ 1 Tes 5,17

⁸⁴⁶ E. Wipszycka, *Wstęp* [w:] Teodoret, *Dzieje miłości Bożej*, s. 23

pracę znamy m.in. z anonimowego syryjskiego dzieła – *Księgi stopni*⁸⁴⁷. Autor dzieli chrześcijan na doskonałych, czyli wędrownych mnichów, i sprawiedliwych, do których zalicza resztę wiernych. Doskonali według *Księgi stopni* nie pracują, nie prowadzą żadnego handlu, a utrzymują się tylko z jałmużny, którą dają im sprawiedliwi⁸⁴⁸. Podobne idee głosili messalianie. Oni również prowadzili życie wędrowne, a ich ideałem było poświęcenie całego czasu na modlitwę⁸⁴⁹.

Egipscy mnisi z kolei uważali pracę za niezbędny element ascezy. Praca nie tylko miała im dostarczać środków na własne utrzymanie, ale także pozwalać na działalność charytatywną⁸⁵⁰. Takie podejście do pracy wynikało z odwoływania się do fragmentu drugiego wspomnianego listu św. Pawła – *Kto nie pracuje niech też nie je*⁸⁵¹. W trakcie pracy mnisi egipscy nie zapominali o modlitwie – z tego też powodu wybierano zajęcia o prostym, mechanicznym charakterze, który nie utrudniałby medytacji. Działanie takie miało pozwolić im połączyć nakaz pracy z modlitwą nieustanną.

Widoczne różnice w podejściu do pracy między mnichami na syryjskimi i egipskimi nie miały charakteru bezwzględnego. Wśród mnichów syryjskich znajdziemy takich, dla których praca była nieodzownym elementem życia. Teodoret podaje przykład mnicha Teodozjusza, który *pracował i zachęcał swoich towarzyszy, aby wysiłki duchowe łączyli z pracami fizycznymi*⁸⁵². Biskup Cyru informuje, że zalecał on mnichom ze swojego klasztoru pracę powołując się na następujące fragmenty Pisma: *Pamiętał on o słowach Apostoła: „Pracowaliśmy we dnie i w nocy, aby dla nikogo z was nie być ciężarem (2 Tes 3,8.)” oraz „Te ręce zarabiałły na potrzeby moje i moich towarzyszy (Dz, 20; 34.)*⁸⁵³. Na podane fragmenty powoływali się także mnisi egipscy. Co ciekawe Sozomen podaje przykład mnicha z Egiptu, którego postępowanie pasowałoby bardziej do Syryjczyków. Według jego relacji jeden z egipskich mnichów imieniem Paweł nie wykonywał żadnej pracy fizycznej, a pożywienie przyjmował od innych⁸⁵⁴. Taki rodzaj życia zbliżony był do tego, co praktykowało wielu syryjskich mnichów, a Paweł zgodnie z relacją Sozomena mieszkał na górze Ferme, czyli na terenie Sketis.

⁸⁴⁷ *Liber graduum*, ed. M. Kmosko, w: „Polonia Sacra” 1/3, ed. R. Graffin, „Patrologia Syriaca” 3, Parisiis 1926, s. 1-932.

⁸⁴⁸ A. Guillaumont, *dz.cyt.*, s. 162 -163. Zob. także G. Fuchs *Auflehnung und Fall im syrischen Buch der Stufen (Liber Graduum) Eine motiv- und traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Wiesbaden 2012.

⁸⁴⁹ A. Guillaumont, *dz. cyt.*, s. 163.

⁸⁵⁰ E. Wipszycka, *Wstęp*, [w:] *Apoftegmaty*, s. 57.

⁸⁵¹ 2 Tes 3,10.

⁸⁵² Theodoretus, HR X 3.

⁸⁵³ Tamże, X 3.

⁸⁵⁴ Sozomenus HE VI 29, GSC 4: 282, 13-14.

O najczęściej praktykowanych wśród mnichów egipskich pracach, czyli o wyplataniu koszy i skręcaniu lin, Sozomen wspomina dwukrotnie. Popularność tych zajęć wynikała m.in. z tego, że nie wymagały one drogich surowców⁸⁵⁵. Mnich Stefan miał wykonywać pracę ręczną, polegającą na splataniu liści palm daktylowych⁸⁵⁶. Wśród prac mnicha Doroteusza również znalazło się miejsce na splatanie lin z palm daktylowych, dodatkowo pojawiła się tu informacja o wyrabianiu koszy⁸⁵⁷. O podobnej pracy mnichów informuje Teodoret, ale nie w *Historii Kościoła* – wspomina o tym w *Historia religiosa*. Szczególnie bogaty w szczegóły jest tu fragment dotyczący Teodozjusza, który (...) wykonywał różne prace ręczne: bądź wyplatał kosze i wachlarze, bądź uprawiał w dolinie małe grządki, które obsiewał i z których zbierał plony zaspokajające jego potrzeby⁸⁵⁸. Zgodnie z relacją Teodoreta zasady dotyczące pracy przejęli od Teodozjusza mnisi z założonego przez niego klasztoru. Biskup Cyru informuje, iż można było zobaczyć, jak jedni tkają żagle, drudzy materiały z włosia, inni plotą wachlarze lub kosze, a jeszcze inni zajmują się pracą w polu⁸⁵⁹. Wyplatanie było bardzo ważne także dla mnichów z pustyni judzkiej⁸⁶⁰. Wiele spośród Apoftegmatów wymienia te rodzaje pracy⁸⁶¹. Wyrabianie wachlarzy czy tkactwo spotykało się rzadziej, ale i tymi czynnościami zajmowali się egipscy mnisi⁸⁶², historycy Kościoła jednak o tym nie informują.

Bywało natomiast, że mnisi wynajmowali się do prac rolnych. Zajęcie to nie było również obce mnichom syryjskim, co poświadcza przywołany wyżej fragment *Historia religiosa*. W relacji Sozomena pracami rolnymi zajmowali się także niektórzy mnisi w Egipcie, przy czym zapłatą za wykonywaną przez nich pracę była część zbiorów⁸⁶³. Zgodnie z przekazem historyka uczniowie mnicha Serapiona mieli porą letnią wynajmować się do pracy przy żniwach, dzięki czemu dostateczną ilość zboża odkładali do gumna dla siebie i dzielili się nim jeszcze z innymi mnichami⁸⁶⁴. Historycy nie wspominają aby klasztory posiadały większe ilości własnej ziemi. Sam Pachomiusz zresztą niechętny był nabywaniu ziemi przez podległe mu wspólnoty. Po jego śmierci jednak podejście to się zmieniło.

⁸⁵⁵ E. Wipszycka, *Wstęp*, [w:] *Apoftegmaty*, s. 58.

⁸⁵⁶ Sozomenus, HE VI 29, GSC 4: 282, 25 – 283, 3.

⁸⁵⁷ Tamże, VI 29, GSC 4: 279, 10 – 11.

⁸⁵⁸ Theodoretus, HR X 2.

⁸⁵⁹ Tamże, X 2.

⁸⁶⁰ Y. Hirschfeld, *Życie monastyczne na pustyni judzkiej...*, s. 196.

⁸⁶¹ AP 1; AP 128.

⁸⁶² M. Kanior, *dz. cyt.*, s. 51.

⁸⁶³ E. Wipszycka, *Wstęp*, [w:] *Apoftegmaty*, s. s. 58.

⁸⁶⁴ Sozomenus HE VI 28, GSC 4: 278, 11 – 12: *ὅρα δὲ θερονς ἐπὶ μισθῷ ἀμύοντες, ἀρκοῦντα αυτοῖς σίτον ἀπετίθεντο καὶ ἄλλοις μοναχοῖς μετεδίδονν.* (tłum. Z. Zieliński).

Wiadomo, że w Egipcie klasztory już w V w. posiadają własną ziemię⁸⁶⁵. U Sozomena znajdziemy opis wspólnoty kierowanej przez Izydora, który dokładał wszelkich starań by podlegli mu mnisi nie opuszczali murów klasztoru, mając zapewnione na miejscu wszystkie niezbędne do życia rzeczy⁸⁶⁶. Musieli więc posiadać także ziemię pod uprawę, która zapewniała im żywność. Konieczność nabywania ziemi była prostą konsekwencją rozrastania się wspólnot – dużą liczbę mnichów trudniej było wyżywić ze sprzedaży wyrabianych przez nich drobnych przedmiotów, na które popyt musiał być ograniczony, gdyż często wytwarzano je również w gospodarstwach domowych.

Sozomen wymienia także kilka innych rodzajów prac podejmowanych przez mnichów. Hilarion, którego Sozomen uważał za twórcę monastycyzmu w Palestynie, przez pewien czas zarabiał na swoje utrzymanie zbierając drewno w górach i sprzedając je w mieście⁸⁶⁷. Apelles pracował jako kowal⁸⁶⁸, a Zenon zajmował się tkaniem ubrań⁸⁶⁹. O pracy mnichów Sozomen wspomina również w kontekście wspólnot prowadzonych przez Pachomiusza, ale informacja ta dotyczy jedynie tego, że rodzaje prac zależne były od intensywności odżywiania – ci, którzy jedli więcej, musieli też ciężiej pracować⁸⁷⁰.

Jak widać informacje historyków na temat prac jakich podejmowali się mnisi są wyjątkowo skąpe. Jedynie Sozomen wypowiada się w tej kwestii trochę bardziej szczegółowo, ale i jego informacje mają w większości wypadków charakter krótkich wzmianek dotyczących sposobu życia danego mnicha. Z tego powodu trudno jest doszukać się poglądów poszczególnych historyków kościelnych na temat podejścia mnichów do pracy. Także Sozomen nigdzie nie przedstawił swojej opinii w tej kwestii. Nie oceniał zarówno mnichów podejmujących pracę ani tych, którzy jej z założenia unikali. Sokrates natomiast przytoczył wypowiedź jednego z anachoretów, który miał stwierdzić, że mnich odżegnujący się od pracy *należy do tej samej kategorii co zachłanny oszust*⁸⁷¹. Widać tu wyraźne potępienie bezczynności, a może nawet dezaprobatę dla mnichów korzystających z jałmużny. Niestety Sokrates nie skomentował tej wypowiedzi, a jedynie ją przytoczył. Wydaje się jednak, że sam fakt umieszczenia jej w *Historii Kościoła* może być znamieny – Sokrates nie podał nawet imienia autora wypowiedzi, ale ją samą musiał uznać za cenną. Teodoret natomiast w *Historii Kościoła* nie podaje informacji na temat pracy mnichów, ale opisując

⁸⁶⁵ E. Wipszycka, *Wstęp*, [w:] *Apoftegmaty*, s. 58.

⁸⁶⁶ Sozomenus HE VI 28, GSC 4: 278, 7-9.

⁸⁶⁷ Tamże, V 10, GSC 4: 206, 12-14.

⁸⁶⁸ Tamże, VI 28, GSC 4: 278, 1-3.

⁸⁶⁹ Tamże, VII 28, GSC 4: 345, 3-7.

⁸⁷⁰ Tamże, III 14, GSC 4: 119, 23 – 27.

⁸⁷¹ Socrates, HE IV 23, GSC 1: 252, 7-8.

messalian, którzy pracę odrzucali daje dość dobry wgląd w swoje poglądy na ten temat. Potępia on zdecydowanie poglądy tej sekty, twierdząc, że jest to plaga, którą zarażeni zostali ludzie i która prowadzi do tego, że pracę określa się jako coś złego⁸⁷². Niemniej jednak w *Historia religiosa* w większości opisuje on mnichów, którzy nie pracowali, a mimo to, w opinii Teodoreta godni byli podziwu. Wygląda więc na to, że podejście Teodoreta do kwestii zarabiania przez ascetów na swoje utrzymanie było dość niejednoznaczne. Podobnie jest w przypadku Ewagriusza Scholastyka – opisuje on z podziwem życie Symeona Słupnika, mnicha, który spędził swoje życie na słupie nie zarabiając na własne utrzymanie, ale nie znajdziemy u niego również negatywnej oceny mnichów utrzymujących się z pracy własnych rąk.

Obraz organizacji mniszych wspólnot w oczach historyków Kościoła składa się z kilku podstawowych elementów. Po pierwsze podkreślić należy, że relacja wspomnianych autorów na ten temat jest bardzo szczegółowa, jak na dzieła, które nie traktują monastycyzmu jako głównego tematu rozważań. Liczba wymienionych nazw miejsc uprawiania ascezy jest znacząca. Niestety informacje te są często bardzo ogólne, co uniemożliwia pełną identyfikację wszystkich wspomnianych miejscowości. Zdarzają się także nieścisłości w niektórych relacjach, a ich skutkiem było mylenie ze sobą ważnych ośrodków monastyczny. We wszystkich relacjach brak jest również dokładniejszych wiadomości na temat miejsc życia mnichów spoza rejonów Egiptu, Syrii czy Palestyny. Informacje o organizacji wspólnot monastycznych są raczej przypadkowe, co było konsekwencją skupiania się na działalności anachoretów. Jedynie Sozomen pokusił się o dokładniejsze opisanie zasad kierujących wspólnotą pachomiańską. Kwestię pracy w życiu mnichów historycy podejmują stosunkowo często, ale unikają wyrażania swojego zdania na ten temat. Być może starali się w ten sposób uniknąć jednoznacznego potępienia zachowania niektórych opisywanych przez siebie ascetów.

ROZDZIAŁ IV

MNISI A SPOŁECZEŃSTWO BIZANTYJSKIE OD POCZĄTKÓW III DO KOŃCA VI WIEKU.

W rozdziale niniejszym skoncentruję się na kontaktach mnichów z przedstawicielami różnych grup społeczeństwa bizantyńskiego. Postaram się przedstawić obraz owych relacji

⁸⁷² Theodoretus, HE IV 10.

w ujęciu historyków Kościoła. Szczególną uwagę zwrócę na postawę mnichów wobec mieszkańców cesarstwa oraz na to, jak ich działania były oceniane przez Rufina, Sokratesa, Sozomena, Filostorgiusza, Teodoretę oraz Ewagriusza. Duże znaczenie, po raz kolejny będzie miał fakt, że monastycyzm nie był tematem przewodnim *Historii kościelnych*, ale jednym z wielu wątków. Celem ich autorów nie było opisanie społecznej działalności przedstawicieli środowiska monastycznego. Podejmowali zaś ową kwestię, jeśli w wyraźny sposób wiązała się ona z dziejami wspólnoty chrześcijańskiej. Tak więc wspomnianych historyków interesowały przede wszystkim relacje mnichów z poganami i heretykami. Polemika i walka z wyznawcami tradycyjnych kultów zajmowała wiele miejsca w każdej z omawianych *Historii kościelnych*, z wyjątkiem tej, którą napisał Ewagriusz. Dzieło tego historyka obejmowało już czasy późniejsze, kiedy to poganie nie byli tak silną grupą społeczną, jak dawniej. W czasach Rufina, Sokratesa, Sozomena czy Teodoretę lub Filostorgiusza relacje chrześcijan z poganami były jednym z podstawowych problemów Kościoła. Niebagatelną rolę w nawracaniu i walce z resztkami dawnych kultów odgrywali mnisi, a wymienieni wyżej autorzy niejednokrotnie zwracali na to uwagę. Rozdział ten rozpocznę więc od przedstawienia zagadnienia walki mnichów z kultami pogańskimi. W drugiej kolejności omówię sprawę ich stosunku do członków społeczności heretyckich. Obraz mnichów będzie w tym wypadku zdecydowanie bardziej skomplikowany. O ile podejście mnichów do wyznawców pogaństwa było zawsze negatywne, o tyle ich relacje z heretykami nie układały się tak jednostronnie. Wynikało to z faktu, że ortodoksja dopiero się kształtowała, a mnisi niejednokrotnie angażowali się w kontrowersje dogmatyczne, często stając po różnych stronach danego sporu. Nie znajdziemy nigdzie w *Historiach Kościoła* obrazu mnicha-poganina, możemy jednakże podać kilka przykładów mnichów-heretyków. Dodatkowo stosunek poszczególnych autorów omawianych tu dzieł do przedstawicieli ruchów heretyckich też miał wpływ na kształtowany przez nich obraz mnicha z nimi związanego. W przypadku pogaństwa sprawa była prostsza – wszyscy twórcy byli wyznawcami chrześcijaństwa, negatywnie nastawionymi do dawnych kultów. W odniesieniu do herezji zagadnienie to się jednak komplikuje. Nie wszyscy historycy byli bowiem ortodoksami, a nawet ci, którzy byli, mogli żywić pewnego rodzaju sympatię do niektórych odmian herezji. Sprawa ta zostanie podjęta w podrozdziale *Mnisi a heretycy*. Historycy Kościoła opisują także, choć zdecydowanie krócej, kwestię relacji mnichów z najuboższą warstwą rzymskiego społeczeństwa. Najczęściej są to jedynie krótkie wzmianki, które informują o pomocy udzielanej potrzebującym przez ludzi prowadzących życie ascetyczne. Sprawie charytatywnej działalności mnichów poświęcę więc oddzielny podrozdział. Zajmę się także kwestią relacji mnichów z przedstawicielami państwa

i Kościoła. Odniosę się zarówno do najwyższych reprezentantów obydwu instytucji (cesarzy i biskupów), jak i tych którzy pełnili mniej ważne funkcje (niższych urzędników i duchownych).

4.1 Mnisi a poganie.

Szybki wzrost liczby chrześcijan⁸⁷³ spowodował, że społeczność ta, stanowiąca dotąd marginalną mniejszość w politeistycznym państwie, wyraźnie zaznaczyła swoją w nim obecność, a nawet zaczęła wywierać dominujący wpływ na życie ludzi w świecie rzymskim. Druga połowa III wieku to okres największej ekspansji chrześcijaństwa rozwijającego się w społeczeństwie, którego kultura i wartości niejednokrotnie stały w opozycji do zasad nowej religii. Konsekwencją była nie tylko konfrontacja chrześcijaństwa z pogaństwem, ale także zintensyfikowane wzajemne oddziaływanie na siebie tych dwóch grup. Przykładem wykorzystania osiągnięć kultury pogańskiej przez wyznawców nowej religii było zaadaptowanie koncepcji i metod filozofii do wyjaśniania tajemnic Boga. Proces ten rozpoczął się w II wieku⁸⁷⁴. Przykładowo pojęcia zapożyczone z filozofii stoickiej posłużyły chrześcijanom do wyjaśnienia tajemnic pochodzenia Logosu. Chrześcijan i pogan, wbrew powszechnej opinii, łączyło wiele poglądów. Wśród rzeczy, które były dla nich wspólne wymienić należy wiarę w cuda, prorocтва, demony, duchy, objawienia, wizje, prorocze sny. Paganie i chrześcijanie różnili się jednak interpretacją tych zjawisk.

Konflikt chrześcijańsko-pogański jest jednym z głównych zagadnień, na które zwracali uwagę Rufin, Sokrates, Sozomen, Teodoret i Filostorgiusz⁸⁷⁵. Napisane przez nich *Historie kościelne* obejmują swym zakresem chronologicznym czas od początków IV stulecia do lat czterdziestych V wieku, kiedy to wyznawcy Chrystusa, wcześniej prześladowani, otrzymali prawo swobodnego kultu, by następnie uzyskać dla swej religii rangę wyznania uprzywilejowanego. W okresie tym doszło do eskalacji konfliktu wyznawców chrześcijaństwa ze zwolennikami kultów politeistycznych. Stopniowe zanikanie pogaństwa

⁸⁷³ R. Stark, *Rise of Christianity*, San Francisco 1996, s. 7. Autor twierdził, że w roku 250 chrześcijanie stanowili 1,9% populacji Imperium rzymskiego; w roku 300 – 10,5%, a w roku 350 już 56,5% społeczeństwa. Zob. także *The Cambridge history of Christianity*, vol. I *Origins to Constantine*, Cambridge 2008, s. 306.

⁸⁷⁴ Y. Tardan-Masquelier, *Encyklopedia religii świata*, t. 1 Historia, s. 387.

⁸⁷⁵ P. Janiszewski, *Początki historiografii chrześcijańskiej i jej stosunek do historiografii pogańskiej w czasach późnego antyku (IV-VI wiek)* w: *Chrześcijanie w świecie późnego antyku*, s.166.

rozpoczęło się właśnie w IV wieku, ale w niektórych miejscach utrzymywało się ono jeszcze do końca wieku VI⁸⁷⁶. Część ośrodków miejskich została w znaczącym stopniu schryścianizowana u progu IV stulecia – wyjątek stanowiła tu Gaza, która przez bardzo długi czas pozostawała w większości pogańska⁸⁷⁷.

Pogaństwo w pismach historyków Kościoła – terminologia.

Historycy kościelni stosowali w swoich dziełach dość jednolitą terminologię w odniesieniu do kultów pogańskich i ich zwolenników. Wspominając o wyznawcach politeizmu Sokrates używał określenia Ἑλληνικός (religia helleńska)⁸⁷⁸. W innym miejscu pisał o kulcie helleńskim (καὶ τὰ Ἑλλήνων καὶ ἡρεῖ⁸⁷⁹). Sozomen zaś posługiwał się m.in. terminem Ἑλληνιστῶν⁸⁸⁰. W podobny sposób pogan określali Filostorgiusz⁸⁸¹ oraz Teodoret z Cyru⁸⁸². Termin ten pochodzi od słowa ἑλληνικὸς, które pierwotnie oznaczało Greka (Hellenen)⁸⁸³, a z czasem zostało wykorzystane na określenie wyznawcy dawnych pogańskich kultów. W języku pisarzy kościelnych tego okresu „helleński” oznaczał dokładnie to samo co „pogański”. W tym samym kontekście słowo to stosował również Jan Chryzostom⁸⁸⁴.

Religię pogańską Sozomen określa również m.in. mianem deisidafmonfa⁸⁸⁵, które tłumaczyć można także jako religię fałszywą, tzw. *superstitio*⁸⁸⁶. Określenie to wcześniej stosowali poganie w odniesieniu do odrzucanych przez siebie kultów, w tym także wobec religii chrześcijan⁸⁸⁷.

⁸⁷⁶ C. Mango, *Historia Bizancjum*, Gdańsk 2002, s. 90.

⁸⁷⁷ Tamże, s. 90.

⁸⁷⁸ Sokrates, HE I 3, GSC 1: 4, 10.

⁸⁷⁹ Tamże, I 16, GSC 1: 55,2.

⁸⁸⁰ Sozomenus, HE VII 28, GSC 4: 344, 20.

⁸⁸¹ Philostorgios, HE VII, 2, GSC 21: 77,6.

⁸⁸² Theodoretus, HE IV 21, GSC 5: 262, 11; HE V 20, GSC 5: 317,9.

⁸⁸³ G.W.H. Lampe, *dz. cyt.*, s. 451.

⁸⁸⁴ Jan Chryzostom, *Homilia 29 na I list do Koryntian*, 10.25.

⁸⁸⁵ Sozomenus, HE VI 20, GSC 4: 262, 11.

⁸⁸⁶ Na temat różnic i podobieństw znaczeniowych między deisidafmonfa i superstitio zob. M. Stachura, *Wrogowie porządku publicznego. Studium zjawisk agresji językowej w Kodeksie Teodozjusza, Nowelach Postteodozjańskich i Konstytucjach Simonidiańskich*, Kraków 2010, s. 169-174. Na temat superstitio zob. także L.F. Jansen, 'Superstitio' and the Persecution of Christians, "Vigiliae Christianae" 33 (1979), s.131–159; M. R. Salzman, *Superstitio in the Codex Theodosianus and the Persecution of Pagans*, "Vigiliae Christianae" 41 (1987), s. 172-188.

⁸⁸⁷ G.W.H. Lampe, *dz.cyt.*, s. 335.

W stosunku do politeistycznego miejsca kultu Sokrates stosował określenie τοῦς Ἑλλήνων ναοῦς⁸⁸⁸, które tłumaczyć możemy jako „świątynia pogańska”. Również Sozomen, pisząc o helleńskich przybytkach, wykorzystywał określenie ναὸς. Termin ten używany był również wobec chrześcijańskich kościołów. Oznacza on bowiem przede wszystkim miejsce oddawania czci bóstwu⁸⁸⁹. W dalszej części tego samego rozdziału Sozomen wyraźnie jednak odróżnia świątynię (ναὸς) od kościoła (ἐκκλησία). Historyk twierdzi, iż nowonawróceni poganie bez skrupułów rozebrawszy znajdującą się u nich świątynię, przebudowali ją na kościół⁸⁹⁰. Należy jeszcze wyjaśnić, że dawnych pogańskich bogów historycy uważali po prostu za demony, czemu dawali wyraz stosując wobec nich nazwę δαίμονες⁸⁹¹. Słowo to oznaczało właśnie demona, diabła, złego ducha⁸⁹².

Jak widać historycy Kościoła stosowali zgodną terminologię w kwestii nazywania pogańskich kultów, ich wyznawców i świątyń. Każdy z nich identyfikuje poganina z Hellenem, stąd też religię pogańską określać można również mianem helleńskiej. Pogańscy bogowie w opinii historyków są demonami, co jest charakterystycznym sposobem myślenia w owych czasach. Uważano ich za zagrażające ludziom złe duchy, z którymi należało walczyć, m.in. poprzez modlitwę czy niszczenie ich miejsc kultu. Zadanie to należało także do mnichów.

W podrozdziale tym nie znajdziemy odniesień do dzieła Ewagriusza Scholastyka, które obejmuje czasy późniejsze i jego autor nie zajmował się w związku z tym konfliktem mnichów ze społecznością pogańską. Historyk ów pisał co prawda na temat śmieszności kultów helleńskich⁸⁹³, ale miało to charakter zdawkowy i było raczej efektem kontynuacji *Historii kościelnych*, dla których konfrontacja chrześcijan z poganami była kwestią bardzo ważną. Niestety udział w niej mnichów został nawet przez nich ledwie dostrzeżony.

Wydawać się to może niezrozumiałe jeśli weźmiemy pod uwagę, że relacje z pogaństwem były ważnym aspektem życia wczesnych środowisk mniszych. Pamiętać jednak należy, że monastycyzm nie był głównym tematem *Historii kościelnych*, a jedynie

⁸⁸⁸ Sokrates, HE I 3, GSC 1: 4,8.

⁸⁸⁹ G.W.H. Lampe, *dz. cyt.*, s. 897-898.

⁸⁹⁰ Sozomenus, HE VI 20, GSC 4: 262, 24-25: Καὶ, ἐμὲλλον, καὶ ἐν τῷ παρ' αὐτοῦ ναὸν εἶναι ἐκκλησίαν ἀνὰ ματᾶς ὕψους.

⁸⁹¹ Sozomenus, HE V 5, GSC 4: 198, 20. Por. *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity*, red. N. Vos, W. Otten, Brill 2011.

⁸⁹² G.W.H. Lampe, *dz. cyt.*, s. 328-331.

⁸⁹³ Ewagrius Scholastic, HE I 11, J. Bidez, L. Parmentier, 18,16-20,19.

jednym z podejmowanych wątków. Poza tym wszyscy historycy tworzyli swoje dzieła w V wieku, kiedy to, jak pisze Ewa Wipszycka, pogaństwo było zjawiskiem marginesowym, nie skupiało na sobie specjalnej uwagi, nie wywoływało napięć i dramatycznych „pęknięć” w społeczeństwie⁸⁹⁴. Drastyczne zmniejszenie się liczby pogan w V wieku nie oznaczało jednak, że problem ich relacji z chrześcijanami już nie istniał. W dalszym ciągu funkcjonowały jeszcze pogańskie wsie i świątynie, choć te drugie były już w większości opuszczone⁸⁹⁵. Historycy omawiają w związku z tym bardzo dokładnie działalność cesarzy mającą na celu likwidację resztek pogańskiego kultu (którą mogli poznać z dokumentów), wspominają drastyczne wydarzenia mające związek z niszczeniem pogańskich świątyń (które zapisały się bardzo wyraźnie w pamięci społeczeństwa), ale często pomijają milczeniem rolę mnichów, która albo była dla nich oczywista, albo nie stanowiła na tyle istotnej informacji by umieścić ją w *Historii Kościoła*. Antagonizmy pomiędzy wyznawcami chrześcijaństwa i pogaństwa nie mogły jednak pozostać bez wpływu na szybko rozwijające się w tym okresie środowisko mnisze. Wśród tematyki poruszanej przez historyków Kościoła, przy okazji opisywania kontaktów mnichów z wyznawcami pogaństwa, wyróżnić można trzy podstawowe zagadnienia. Pierwsze z nich dotyczy kwestii prześladowania mnichów przez wyznawców pogaństwa. Drugie odnosi się do roli mnichów w nawracaniu pogan na chrześcijaństwo. Trzecie opisuje wykorzystywanie dawnych ośrodków kultu pogańskiego jako miejsc uprawiania ascezy.

Kwestia prześladowania mnichów przez wyznawców pogaństwa.

Relacje chrześcijańsko-pogańskie to bardzo często historie wzajemnych prześladowań, które niejednokrotnie dotyczyły również środowiska monastyczne. Zanim chrześcijaństwo stało się religią na tyle silną, żeby zacząć niszczyć pogańskie miejsca kultu, samo nieraz stawało się ofiarą braku tolerancji ze strony pogan. Wyjaśnijmy najpierw, jakie zachowania historycy Kościoła uznawali za przejaw prześladowań. Zgodnie ze współczesną definicją słownikową określenie „prześladować” oznacza *robić stale przykrości, szykany, wyrządzać krzywdy, gnębić, uciskać, szykanować*⁸⁹⁶. Wspominając o ucisku chrześcijan historycy

⁸⁹⁴ E. Wipszycka, *Drugi dar Nilu, czyli o mnichach i klasztorach w późno antycznym Egipcie*, Kraków 2014, s. 29.

⁸⁹⁵ Tamże, s. 29.

⁸⁹⁶ *Słownik Języka Polskiego PWN* t. II, red. M. Szymczak, Warszawa 1988, s. 1022.

używają najczęściej określenia *diwgmŃj*⁸⁹⁷ oznaczającego prześladowanie, pościg oraz dręczenie⁸⁹⁸.

Własną definicję postępowania tego typu daje Sokrates: *Prześladowaniem jest bowiem, moim zdaniem, wszelkie zakłócanie ludziom spokojnego życia*⁸⁹⁹. Definicja ta zgodna jest generalnie ze współczesnym pojęciem, jest ona jednakże bardzo szeroka – mieści w sobie szereg różnych działań, które mogły być wymierzone w społeczność chrześcijańską. Sam Sokrates ma zresztą świadomość różnicy pomiędzy prześladowaniem, jakie miało miejsce za Dioklecjana, którego działania charakteryzowały się *stosowaniem okrutnych środków*⁹⁰⁰, a postępowaniem Juliana, który w ramach prześladowań zakazał chrześcijanom nauczania. Historyk wyjaśnia, że Apostata nie chciał przysparzać chrześcijanom nowych męczenników, których ci mogliby obdarowywać czią i dlatego zastosował inną formę prześladowań, zakłócającą wyznawcom Chrystusa spokojne życie⁹⁰¹.

Wśród rodzajów prześladowań jakie dotknęły mnichów historycy Kościoła wymieniają karę śmierci (tł̃natos)⁹⁰², chłostę (a`kisz`Anai)⁹⁰³, publiczne upokorzenia⁹⁰⁴ i uwięzienie⁹⁰⁵. W sumie nie przytaczają oni zbyt wielu przykładów mnichów prześladowanych przez wyznawców religii pogańskich. Oczywiście pamiętać należy, że rozwój monastycyzmu przypada już na okres po ustaniu największych prześladowań chrześcijaństwa. Niemniej jednak pogaństwo, o czym już wspomniałam, nie zanikło wraz z panowaniem cesarza Konstantyna, a konflikty pomiędzy chrześcijanami a poganami miały ciągle miejsce, czasem uderzając również w środowiska mnisze.

Opis prześladowań, jakie dotknęły mnichów rozpoczniemy od terenów Syrii. Sozomen twierdzi, iż *Syria, zarówno tak zwana Celesyria, jak dalsza, z wyjątkiem Antiochii, z pewnym opóźnieniem przeszła na religię chrześcijańską. Ma jednakże i ona swoich mędrców Kościoła, i to tym jeszcze dzielniejszych i tym bardziej rzuca się to w oczy, że*

⁸⁹⁷ Sozomenus pisze, że do powstania monastycyzmu przysłużyły się *prześladowania* (diwgmōÛj), *jakie w pewnych okresach spadały na naszą wiarę* (Sozomenus, HE I 12, GSC 4: 26, 23-25).

⁸⁹⁸ G.W.H. Lampe, *dz.cyt.*, s. 376.

⁸⁹⁹ Socrates, HE III 12, GSC 1: 207,2: DiwgmŌn dTM lšgw tŌ ŌpwsōÚn tar|ttein toÝj ³/₄suc|zoutaj.

⁹⁰⁰ Tamže, III 12, GSC 1: 206, 26-207,1: (...) και την μεν υπερέβαλλονσαν (...).

⁹⁰¹ Tamže, III 12, GSC 1: 207, 2.

⁹⁰² Sozomenus, HE II 12, GSC 4:66, 22.

⁹⁰³ Tamže, VII 28, GSC 4: 344,20.

⁹⁰⁴ Tamże, V 10, GSC 4: 207, 5-7. Sozomenus opisuje sprawę poświęconych Bogu dziewic, które zmuszono by ogłocone z szat stanęły w miejscu publicznym, na wspólne widowisko przygodnych świadków i na haniebną zelżywość.

⁹⁰⁵ Theodoretus, HR XVII 2.

przecież ścigali oni na siebie nienawiść i narażali się na zasadzki ze strony zamieszkujących tę krainę pogan; i po bohatersku potrafili wytrwać, choć na atak nie odpowiadali atakiem i nie szukali odwetu, lecz odważnie i z gotowością znosili wyrządzane im przez tamtych zniewagi i zadawane ciosy⁹⁰⁶. Ich postępowanie było więc zbliżone do zachowania wczesnochrześcijańskich męczenników. Zresztą zgodnie z poglądami, które mieli chrześcijanie do końca I wieku, męczennikiem był nie tylko ten, który zginął za wiarę, ale każdy kto w jej imieniu stanął przed sądem, był więziony lub skazany na chłostę⁹⁰⁷. Zgodnie z tą opinią mnichów syryjskich można było nazwać męczennikami. Jednakże w III wieku pojawia się oddzielne określenie – „wyznawca wiary” dla osób, które świadczyły o swojej wierze, ale nie poniosły za nią śmierci. W czasach, w których działali historycy Kościoła, takie osoby jak wspomniani wyżej asceci, nie były utożsamiane z męczennikami. Niemniej jednak z w relacji Sozomena wyczuwalny jest podziw jakim darzył on osoby cierpiące w imię chrześcijaństwa. Historyk podaje nawet konkretne przykłady mnichów, którzy zgodnie z jego wiedzą, byli ofiarami pogańskich ataków: Walentyn z Emezy, Walentyn i Teodor z Titti, Maros z Necheili, Bassos, Bassones i Paweł z Telmisos⁹⁰⁸. Imiona te są bardzo trudne do zweryfikowania, ponieważ nie pojawiają się w innych źródłach.

Nie wiemy natomiast jaki rodzaj przybrały prześladowania, które dotknęły egipskiego mnicha Anufa⁹⁰⁹. Sozomen podaje jedynie, iż asceta ten opowiedział się za Chrystusem w trakcie prześladowań za wiarę⁹¹⁰. O jakich prześladowaniach mogła być mowa w przypadku Anufa? Nigdzie nie mamy podanych dat narodzin i śmierci tego mnicha. Księga, w której Sozomen zamieszcza powyższą wzmiankę dotyczy generalnie czasów od śmierci Konstantyna Wielkiego do śmierci jego syna Konstansa (czyli lat 337 – 350). *Historia mnichów w Egipcie*, napisana pod koniec IV stulecia, przedstawia opis śmierci tego ascety⁹¹¹. Niektórzy z mnichów mieli wieść wyjątkowo długie życie. Jeśli tak było w przypadku Anufa, to mógł on doświadczyć jeszcze prześladowań, które miały miejsce za panowania Dioklecjana.

⁹⁰⁶ Sozomenus, HE VI 34, GSC 4: 290, 16-21: Συρία δέ ἡ τε κοίλη καλὸν μένη καὶ ἡ ὑπὲρ ταύτην πλήν 'Αντιοχείας βράδιον εἰς Χριστιανισμόν μετέβαλαν οὐ μὴν οὐδέ αὕτη φιλοσόφων ἐκκλησιαστικῶν ἀμοίρος ἦν, ταύτη γε μάλλον ἀνδρείων ὄντων τε καὶ φαινομένων, δσω γε καὶ πρὸς τῶν οἰκονντῶν τὴν χώραν ἐμισοῦντο καὶ ἐπεβονλεύοντο καὶ γενναίως ἀντεῖχον, οὐκ ἀμυνόμενοι οὐδέ δίκην λαμβάνοντες, ἀλλὰ προὔνμως τὰς παρὰ τῶν 'Ελλήνων ὕβρεις τε καὶ πληγὰς υπομένοντες.

⁹⁰⁷ Y. Tardan-Masquelier, *Encyklopedia religii świata*, t. 1 Historia, s. 397.

⁹⁰⁸ Sozomenus, HE VI 34, GSC 4: 290, 21-25.

⁹⁰⁹ Tę samą postać wspomina *Historia mnichów w Egipcie* 10 VIII 1-14.

⁹¹⁰ Sozomenus, HE III 14, GSC 4: 121, 12-15.

⁹¹¹ *Historia mnichów w Egipcie*, 10, VIII 14.

Wspominając o prześladowaniach jakie dotknęły mnichów ze strony pogan Sozomen wymienia także imiona dwóch braci, pochodzących z okolic palestyńskiej Gazy, Zenona i Ajaksa. Relacja historyka jest w tym wypadku niezwykle cenna ponieważ jednego z braci znał on osobiście. Sozomen twierdzi, że był naocznym świadkiem ascezy Zenona, gdy ten sprawował funkcję biskupa Kościoła w Majumie⁹¹². Mnich ten miał mieć wtedy już około stu lat. Zenon urodził się więc w pierwszej połowie IV wieku (najprawdopodobniej w latach czterdziestych IV wieku)⁹¹³. Zgodnie z relacją Sozomena Zenon i Ajaks *nieustępliwie bronili nauki Kościoła i okazali się odważnymi wyznawcami Boga, na skutek czego niejednokrotnie doświadczyli ze strony pogan ciężkiej i okrutnej chłosty*⁹¹⁴. Historyk niestety nie podaje żadnych szczegółów związanych z represjami, które dotknęły owych mnichów. Nie wiemy dokładnie, kiedy miały one miejsce, ani czy było to wydarzenie pojedyncze czy może mnisi doświadczyli prześladowań kilkakrotnie. Wspomniana przez Sozomena „wielokrotna chłosta” może być zabiegiem czysto stylistycznym, który ma podkreślać bohaterstwo braci. Jeśli Zenon rzeczywiście urodził się w pierwszej połowie IV to mógł doświadczyć prześladowań, jakie miały miejsce za czasów panowania Juliana Apostaty.

Teodoret natomiast, choć w *Historia religiosa* wspomniał o mnichu Abrahamesie, który ucierpiał z powodu misji ewangelizatorskiej, jakiej się podjął⁹¹⁵, w *Historii kościelnej* wymienił jedynie jego imię⁹¹⁶.

Specyficzny charakter miały prześladowania, które nakazał władca Persji Szapur II⁹¹⁷. Omawianie ich w pracy, która z założenia powinna dotyczyć jedynie terenu Bizancjum może wydawać się niewłaściwe. Postanowiłam jednakże nie pomijać owych wydarzeń. Odbiły się one bowiem szerokim echem w ówczesnym społeczeństwie cesarstwa⁹¹⁸, a poza tym, zgodnie z relacją Sozomena, uderzyły bezpośrednio w środowisko monastyczne.

⁹¹² Sozomenus, HE VII 28, GSC 4: 344, 27-345, 3.

⁹¹³ Sozomenus napisał swoją *Historię Kościoła* pomiędzy rokiem 439 a 450.

⁹¹⁴ Sozomenus, HE VII 28, GSC 4: 344, 18-20.

⁹¹⁵ Theodoretus, HR XVII 1.

⁹¹⁶ Theodoretus, HE IV 25, GSC 5: 268,9.

⁹¹⁷ O relacji Sozomenusa na temat prześladowań chrześcijan w państwie Szapura zob. *Christianity in Late Antiquity- 300-450 C.E.*, red. B.D. Ehrman, A.S. Jacobs, Oxford 2004, s.485-490.

⁹¹⁸ Sozomenus twierdzi wręcz, że cesarz Konstantyn napisał do Szapura list w obronie chrześcijan. Konstantyn nie żył już w tym czasie. Jego następca walczył z Persami więc on także nie podjął się podobnej obrony, i trudno wyobrazić sobie, że mógł to zrobić Julian Apostata. Wydaje się więc, że list ten jest pewnego rodzaju zabiegiem literackim autora, który w ten sposób stara się dodać więcej zasług Konstantynowi. Niemniej jednak umieszczenie podobnego wątku w *Historii Kościoła* wiele mówi o tym, że historyk uważał prześladowania za znaczące dla ówczesnych chrześcijan. O liście Konstantyna do Szapura pisał również Teodoret, ale w jego

Prześladowania Szapura II trwały w latach 340-379⁹¹⁹. Zgodnie z relacją Sozomena ofiarami prześladowań perskiego władcy padło szesnaście tysięcy osób, w tym *niezliczone mnóstwo prezbiterów i diakonów, mnichów i dziewic poświęconych służbie Bożej (...)*⁹²⁰. Prześladowania były skutkiem namowy kapłanów zoroastryzmu, którzy uznawali chrześcijaństwo za religię konkurencyjną oraz powszechnego poglądu, że chrześcijanie są szpiegami Rzymu⁹²¹. Relację Sozomena na temat tych prześladowań skonfrontować można z informacjami przekazanymi przez Afrahata⁹²², które są o tyle cenne, że pochodzą prawdopodobnie od naocznego świadka owych prześladowań⁹²³.

Na temat mnichów, którzy mieli ich doświadczyć Sozomen wypowiada się dość krótko, podaje jednak kilka imion. Zginęła m.in. Tarbula⁹²⁴ i jej towarzyszki⁹²⁵. Inną mniszką, która poniosła śmierć miała być nieznana z imienia córka Puzykesa – przełożonego budowniczych Szapura, który również poniósł męczeńską śmierć. Ciekawe jest, że Sozomen nie podał żadnego konkretnego przykładu mnicha, który zdecydował się umrzeć za wiarę. Podane imiona dotyczą jedynie kobiet. Sokrates nie wspomina o prześladowaniach Szapura, ale czyni to Filostorgiusz, nie ma jednakże w jego relacji wspominanych mniszek⁹²⁶.

Wyraźnie widać więc, że z historyków Kościoła o prześladowaniach mnichów przez pogan wspomina jedynie Sozomen. Nie oznacza to jednak, że pozostali autorzy o nich nie wiedzieli. Po prostu Sozomen poświęca monastycyzmowi zdecydowanie więcej miejsca niż pozostali historycy.

relacji nie ma bezpośrednich odniesień do prześladowań (Theodoretus, HE I 24, GSC 5: 76, 20 - 80,19). Zob. M.R. Vivian, *Eusebius and Constantine's letter to Shapur – Its place In Vita Constantini*, „*Studia Patristica*” 29 (1997), s. 164-169; O możliwej autentyczności wspomnianego listu zob. T.D. Barnes, *Constantine and the Christians of Persia*, „*the Journal of Roman Studies*” 75 (1985), s. 126-135.

⁹¹⁹ A. Uciecha, *Postawa duchowieństwa Kościoła perskiego w czasie prześladowań Szapura II*, [w:] *Vobis Episcopus vobiscum christianus*, red. W. Myszor, A. Malina, Katowice 2004, s. 278. J. Danielou, H. Marou, *Historia Kościoła*, s. 218.

⁹²⁰ Sozomenus, HE II 13, GSC 4: 68, 9-12.

⁹²¹ A. Uciecha, *Postawa duchowieństwa...*, s. 278.

⁹²² Afraat, zwany też mędrce perskim jest postacią opisywaną przez Teodoretę z Cyru w *Historia religiosa*. Był to rodowity Pers piszący w języku syryjskim, który po nawróceniu się został mnichem. Żył w rejonie Niniwy i Mosulu, prawdopodobnie w latach 260/275-345. O Afraacie por. R. Lavenant, *Aphraates*, [w:] *Dictionnaire encyclopedique du christianisme Ancien*, t.1, Paris 1990, s. 173; A. Uciecha, *Ascezyjna nauka w "mowach" Afrahata*, Katowice 2002, s. 12; A. Uciecha, *Afrahata, Mędrzec perski – stan badań*, „*Śląskie studia historyczno-teologiczne*”, 2000, t.33, s.27.

⁹²³ M.J. Higgins, *Aphraates' dates for persian persecution*, „*Byzantinische Zeitschrift*” 1951, s. 266.

⁹²⁴ Tarbula była siostrą biskupa Symeona, który również zginął w trakcie prześladowań.

⁹²⁵ Sozomenus, HE II 12, GSC 4: 66,12-67,9.

⁹²⁶ Filostorgiusz, HE A VII, 17, 17 a-b, GSC 21: 213, 3-5.

Antychrześcijańska działalność Juliana Apostaty i jej wpływ na środowiska mnisze.

Choć *Historie Kościoła*, jak to przedstawiono wyżej, dostarczają niewiele informacji o mnichach prześladowanych, to przekazują wiele wiadomości na temat antychrześcijańskiej polityki cesarza Juliana Apostaty⁹²⁷. Część z jego postanowień miała wpływ na funkcjonowanie środowisk monastycznych. Szczególnie ważne będą dla nas opisy antychrześcijańskich tumultów, które były konsekwencją owej polityki, a ofiarami których padali także mnisi.

Zanim jednak omówimy negatywne konsekwencje działań cesarza, które dotknąć miały mnichów, warto zwrócić uwagę na pewien fragment relacji Sozomena, który wyraźnie wskazuje, że Julian Apostata dostrzegał siłę chrześcijańskiego monastycyzmu. Historyk ten przekazuje bowiem bardzo ciekawą informację dotyczącą chęci skopiowania przez Juliana organizacji kościelnej⁹²⁸: *Uchwyciwszy się myśli, że moc chrystianizmu opiera się na sposobie i na organizacji życia ludzi, którzy za tą wiarą poszli, umyślił sobie wyposażyć wszystkie świątynie pogańskie w urzędnia stosowane u chrześcijan i wykorzystać elementy organizacyjne kultu chrześcijańskiego*⁹²⁹. Sozomen wymienia dalej, jakie aspekty organizacji Kościoła chrześcijańskiego Julian chciał wprowadzić do religii pogańskiej. Wspomina m.in. iż cesarz pragnął stworzyć (...) *klasztory kontemplacyjne dla mężów i niewiast zdecydowanych prowadzić życie według zasad mądrości* (...) ⁹³⁰. Czy Julian Apostata rzeczywiście miał zamiar powołać do życia pogański odpowiednik chrześcijańskiego monastycyzmu? Sozomen używa terminu *frontistērion* – tego samego, którego stosował na określenie zgromadzeń mniszych. Taką samą terminologię zastosował Grzegorz z Nazjanzu, który twierdził, iż Julian *miał zamiar budować domy pobożności i domy dla dziewic, i domy rozmyślań* (...) ⁹³¹. Wydaje się więc, że zarówno Sozomen jak i Grzegorz widzieli w organizowanych przez Juliana strukturach odpowiedniki chrześcijańskich klasztorów⁹³². W jednym ze swoich listów Julian

⁹²⁷ Na ten temat zob. m.in. W. Ceran, *Kościół wobec antychrześcijańskiej polityki cesarza Juliana Apostaty*, Łódź 1980.

⁹²⁸ Relacja Sokratesa i Filostorgiusza nie zarzuca Julianowi prób powielania wzorców chrześcijańskich.

⁹²⁹ Sozomenus, HE V 16, GSC 4: 216,25-217,3.

⁹³⁰ Tamże, V 16, GSC 4: 217, 4-5: (...) φροντιστηρίους τε ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν φιλοσοφεῖν ἐγνώκωτων.

⁹³¹ Grzegorz z Nazjanzu, Oratio IV, 111.

⁹³² Oczywiście Julian mógł również odwoływać się do wzorców pogańskich. Istniały bowiem w dawnych pogańskich religiach wspólnoty o charakterze podobnym do późniejszych chrześcijańskich zgromadzeń. Przykładem mogą tu być katachowie, pogańscy kapłani, którzy występowali m. in. w świątyni Serapisa

zaleca kapłanom by przebywali wyłącznie w świątyniach oddając się służbie bogom i rozmyślaniom filozoficznym⁹³³. Fragment ten przypomina o pewnych zasadach rządzących życiem mnichów. Nie ma jednak, w zachowanej twórczości Juliana, bezpośredniego nakazu by tworzyć takie miejsca odosobnienia dla pogan. Stąd, u niektórych badaczy działalności Apostaty pojawił się pogląd, że zarówno Sozomen, jak i Grzegorz przedstawiając organizację „pogańskiego Kościoła”, którą chciał stworzyć Julian, opierali się na zaginionym liście lub encyklice Juliana⁹³⁴. Współcześnie brakuje więc źródła, na podstawie którego moglibyśmy jednoznacznie stwierdzić, że Julian Apostata pragnął stworzyć pogańskie klasztory. Możemy jednak bez większych wątpliwości uznać, że tak właśnie było w opinii Sozomena i Grzegorza z Nazjanzu. Sokrates i Sozomen wskazywali, że Julian *kazał sobie ostrzyć głowę do gołej skóry i udawał, że żyje jak mnich*⁹³⁵, co może dowodzić jakiegoś stopnia wiedzy na temat środowiska mniszego. Informacja przekazana przez historyków może więc być uznana za dowód przemawiający za taką tezą. Julian postąpił w ten sposób, aby rozwiać obawy cesarza Konstancjusza, który miał usłyszeć o jego pogańskich poglądach. Widać więc, że znał on zasady, które rządziły w owych czasach życiem mnichów, skoro, zdaniem historyków był w stanie udawać jednego z nich. Oczywiście nie ma w tym nic dziwnego bowiem Julian wychował się w tradycji chrześcijańskiej.

Działalność Apostaty nie opierała się jedynie na kopiowaniu zasad funkcjonowania Kościoła. Podjął on również wiele decyzji, których celem było osłabienie wspólnoty chrześcijańskiej. Wraz z początkiem jego panowania⁹³⁶ pojawił się więc problem, z którym wyznawcy Chrystusa nie mieli do czynienia od dłuższego czasu – kwestia prześladowań za wyznawaną wiarę. Jedną z najbardziej znanych decyzji cesarza było wydanie tzw. edyktu restytucyjnego, który przywracał kult dawnych bogów. Najwięcej informacji o tym akcie

w Egipcie. Praktykowali oni długoletnie życie w zamknięciu, w obrębie jej zabudowań. Kontakt ze światem zewnętrznym utrzymywali tylko poprzez otwór w murze, przez który przekazywano im również pożywienie. Ich zadaniem było czuwanie, modlitwa i walka z demonami. Wszystko to miało doprowadzić katachów do doskonałości. Ich postępowanie bywało czasami bardzo radykalne - zdarzało się, że umierali z wycieńczenia.

⁹³³ Julian Apostata, List 89b, [w:] Julian, *Listy*, Warszawa 1962, s. 57.

⁹³⁴ O liście w swoich pracach pisali J. Bidez, *L'évolution de la politique de l'empereur Julien en matière religieuse*, "Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, Classe des lettres" nr 7, Bruksela 1914, s. 440. O encyklice natomiast pisał W. Koch, *Comment l'empereur Julien tacha de fonder une église païenne*, "Revue belge de philologie et d'histoire" 6 (1927), s. 123-146. Zapowiedź wydania takiej encykliki znajduje się w liście Juliana (89b).

⁹³⁵ Sokrates, HE III 1, GSC 1: 188, 30 – 189,1: *εν χρω τε κεiráμενος των των μοναχών υπεκρίνετο βίον*; Sozomenus, HE V 2, GSC 4: 193, 13-14: *τω βασιλει δέ τούτων μην&έντων δείσας εν χρω έκειράτο και τον μοναχικών έπλ.άτιτετο βίον*.

⁹³⁶ O próbach reformowania religii helleńskiej przez Juliana Apostatę por. T. Szelaąg, *Naśladowanie chrześcijan? Julian Apostata i próba stworzenia kleru pogańskiego*, Nowy Filomata, 2011 nr 1, s. 107-113.

prawnym przekazuje Libanisz⁹³⁷, jednakże pewne jego echa odnajdziemy również w innych źródłach, w tym w *Historiach kościelnych*. Sozomen twierdzi, iż Julian *pootwierał na całym Wschodzie świątynie pogańskie i rozkazał ponaprawiać budowle sakralne, o które nikt się już nie troszczył od dawna, odbudować, jeśli leżały w ruinie, i ponownie poustawiać ofiarne ołtarze. Liczne poza tym dla nich wynalazł źródła dochodów, a jednocześnie odnowił stare zwyczaje i odziedziczone po przodkach instytucje w poszczególnych miastach oraz wprowadził na nowo pogańskie ofiary*⁹³⁸. Wzmianka, którą na temat edyktu zamieszcza Sokrates jest zdecydowanie krótsza – stwierdził on jedynie, że cesarz nakazał swoim przyjaciółom pospieszne otwarcie pogańskich świątyń⁹³⁹. Podobnie krótko o edyktie informuje Teodoret – za panowania Juliana pootwierano na nowo pogańskie świątynie i wypełniano helleńskie rytuały⁹⁴⁰. Niestety nie znamy pełnej treści edyktu Juliana⁹⁴¹ – możemy jednakże rekonstruować go na podstawie zachowanych źródeł, w tym *Historii kościelnych*.

Edykt nakazywał przede wszystkim zwrot świątyń pogańskich lub odbudowę tych, które zostały zniszczone. Sokrates Scholastyk oraz Sozomen wspominają przykład świątyni Apollona w Dafne na przedmieściach Antiochii i związaną z tym sprawę przeniesienia trumny męczennika Babylasa⁹⁴². Obydwaj historycy wspominają także sprawę otwarcia

⁹³⁷ Libanios, Mowa XVIII, [w:] Libanios, *Wybór mów*, tłum. L. Małunowiczówna, Wrocław 1953, s. 52.

⁹³⁸ Sozomenus, HE V 3, GSC 4: 195, 1-5.

⁹³⁹ Socrates, HE III 1, GSC 1: 191, 27-28.

⁹⁴⁰ Theodoretus, HE III 3, GSC 5: 181, 15-17.

⁹⁴¹ Na temat zawartości edyktu zob. Bidez J., *L'évolution de la politique de l'empereur Julien en matière religieuse*, s. 406-461 (Bidez wyróżniał edykt przywracający legalność kultom pogańskim oraz drugi, który nakazywał otworzyć świątynie i złożyć ofiary - Bidez J., *L'évolution de la politique...*, s. 415.); J. Geffcken, *Kaiser Julianus*, Leipzig 1914, s. 88. - Edykt oznaczał swobodę dla jasnowidzów i cudotwórców. J. Geffcken, *Der Ansgang des griechisch-romischen Heidentums*, Heidelberg 1919, s.120 – świątynie miały powrócić do swojego pierwotnego przeznaczenia, chrześcijanie mieli odbudować te, które zniszczyli, właściciele nieruchomości mieli je zwrócić, a ci, którzy użyli budulca ze zniszczonych świątyń zapłacić rekompensatę finansową (takie same poglądy – P. Thrams, *Christianisierung des Romerreiches Und heidnischer Widerstand*, Heidelberg 1992, s. 122-123.) W. Enßlin, *Kaiser Julians Gesetzgebungswerk und Reichsverwaltung*, Klio 1923, nr 18, s. 104 -199 – edykt uzupełniony był szeregiem postanowień i wyjaśnień, które go precyzowały. B.K. Weis, *Das Restitutions – Edict Kaiser Julianus*, Heidelberg 1933, s. 27 – edykt składał się z trzech części – otwarcie i naprawa świątyń; wznowienie ofiar; przywrócenie świątyniom dochodów. R. Scholl, *Historische Beiträge zu den julianischen Reden des Libanios*, Stuttgart 1994, s. 103 – w jego przekonaniu edykt nie uderzał tylko w chrześcijan.

⁹⁴² Socrates, HE III 18, GSC 1:213, 24 – 214,7; Sozomen HE V 19, GSC 4: 223, 24- 226, 10.

świątyni w mieście Meron⁹⁴³. Teodoret opisuje natomiast kwestię przejścia kościoła w pobliżu Emezy i przekształcenia go na świątynię Dionizosa⁹⁴⁴.

Działania te miały bezpośredni wpływ na życie społeczności chrześcijańskiej w Cesarstwie Rzymskim, ale jedynie w dwóch przypadkach historycy Kościoła wspominają o oddziaływaniu postanowień Juliana na środowisko mnisze. Chodzi o antychrześcijańskie tumulty, które miały miejsce w Gazie⁹⁴⁵ i Heliopolis⁹⁴⁶. Tego rodzaju wystąpienia ludności przeciwko wyznawcom Chrystusa były konsekwencją restytucyjnego edyktu Juliana i miały miejsce w wielu miastach cesarstwa⁹⁴⁷. Nie ma nic dziwnego w tym, że prawie wszystkie znane nam przypadki antychrześcijańskich tumultów, które wybuchły w tym czasie miały miejsce na terenie Syrii i Palestyny. Istniały tam bowiem ośrodki pogaństwa, które bardzo długo opierały się chrystianizacji⁹⁴⁸, a osiągnięcia Juliana we wprowadzaniu w życie edyktu restytucyjnego zależne były przede wszystkim od liczebności pogan w danym miejscu.

Porównajmy ze sobą relacje Sokratesa, Sozomena i Teodoreta dotyczące tych wydarzeń. Najkrótszą informację przekazuje biskup Cyru, według którego w Askalonie i w Gazie kapłani i kobiety żyjące w dziewictwie, byli patroszeni, wypełniani jęczmieniem i rzucani świniom na pożarcie⁹⁴⁹. Można przyjąć, że kobiety żyjące w dziewictwie to chrześcijańskie mniszki lub ascetki. O prześladowaniach w Askalonie nie informowali pozostali historycy. Znaczący jest szczególnie brak takich wiadomości u Sozomena, którego dziadek był *mile widziany w środowiskach chrześcijańskich Gazy i Askalonu*⁹⁵⁰, jako znawca Pisma Świętego. Czy Teodoret popełnił pomyłkę wymieniając nazwę tej miejscowości w kontekście prześladowań chrześcijan? Brak informacji o jakichkolwiek antychrześcijańskich tumultach w tym mieście u pozostałych historyków nie oznacza, że do nich nie doszło. Jeśli jednak przyjmiemy, że represje chrześcijan w Askalonie miały miejsce, to można z pewną dozą prawdopodobieństwa przyjąć, że miały one wpływ na środowiska mnisze (o tym, że w

⁹⁴³ Tamże, III 15, GSC 1: 209, 15 - 210,4; Sozomenus, HE V 11, GSC 4: 208, 26- 209, 10.

⁹⁴⁴ Theodoretus, HE III 3, GSC 5: 183, 10-11.

⁹⁴⁵ W Palestyńskiej Gazie już w czasach Dioklecjana miały miejsca walki religijne (Eusebius Caesariensis, HE VIII 13,5).

⁹⁴⁶ W Heliopolis istniało bardzo silne środowisko pogan (zob. G.W. Bowersock, *Hellenism in late Antiquity*, Cambridge 1990, s. 29-40; P. Chuvin, *A chronicle of the last pagans*, Cambridge 1990, s. 32). W mieście tym bardzo długo utrzymał się kult Afrodyty.

⁹⁴⁷ Sz. Olszaniec, *Julian Apostata jako reformator religijny*, Kraków 1999, s. 29.

⁹⁴⁸ Pogaństwo stanowiło silną grupę społeczną w Antiochii, Carrae, Edessie i Heliopolis aż do VI w. (zob. G.W. Bowersock, *Hellenism in late Antiquity*, s. 29-40).

⁹⁴⁹ Theodoretus, HE III 3, GSC 5: 182, 12-16.

⁹⁵⁰ Sozomenus, HE V 15, GSC 4: 216, 11-12.

okolicach tych istniały klasztory informował Sozomen, co więcej sugerował, że założyciele tych wspólnot byli jego przodkami⁹⁵¹). Brak nam jednak dodatkowych źródeł, które mogłyby potwierdzić relację biskupa Cyru. Fragment dotyczący dziewic rzuconych na pożarcie świniom pojawia się także u Sozomena, ale historyk wydarzenie to umieszcza w Heliopolis⁹⁵² (podobnie zresztą czyni Grzegorz z Nazjanzu⁹⁵³). Ofiarami pogan padły tam poświęcone Bogu dziewice. Relacja Sozomena pełna jest opisów niezwykłego okrucieństwa z jakim potraktowano kobiety: *zmusili poświęcone Bożej służbie dziewice, nienawykłe do wystawiania się pospólstwu na widok, by z szat оголоcone stanęły w miejscu publicznym, na wspólne widowisko przygodnych, świadków i na haniebną zelżywość. Pozwoliwszy sobie przy tym na tyle bezwstydu, ile im się podobało, na koniec je ostrzygli, i wreszcie poprzecinawszy na dwoje, do pożerania wnętrzości przynęcili prosięta, normalnym dla nich pokarmem z wierzchu pokrywając ludzkie szczątki, tak że zwierzęta te niełatwo by je mogły odróżnić, ale spragnione zwykłego pokarmu, musiały jednocześnie szarpać części ciała ludzkiego*⁹⁵⁴. Sozomen podaje wyjaśnienie takiego postępowania mieszkańców miasta – miało mieć ono związek z dawnym, praktykowanym tam obyczajem, zgodnie z którym kobiety były wspólną własnością wszystkich mieszkańców. O podobnych tradycjach w Heliopolis i oddawaniu dziewic obcym przybyszom na pastwę nierządu informował także Sokrates⁹⁵⁵. Takiego trybu życia miał zakazać cesarz Konstantyn, nakazawszy zburzyć świątynię Afrodyty i wznieść w jej miejsce kościół⁹⁵⁶.

Z kolei prześladowania, jakie miały miejsce w Gazie dotknęły jednego z najbardziej znanych mnichów Palestyńskich – Hilariona. Zgodnie z relacją Sozomena *tylko ucieczka sprawiła, że mąż ten nie poniósł męczeństwa za wiarę; podjął zaś ucieczkę, gdyż istnieje nakaz święty, by nie czekać na prześladowców, którzy nas ścigają; a jeżeliby nas w pościgu ujęto, mamy być mężni i okazać się silniejsi ponad przymus, narzucany nam przez prześladowców naszych*⁹⁵⁷. Wydarzenia z Gazy były odwetem na chrześcijanach, którzy za panowania poprzednich władców niszczyli pogańskie świątynie⁹⁵⁸. W mieście tym przeważali

⁹⁵¹ Tamże, V 15, GSC 4: 216, 15-16.

⁹⁵² Tamże, V 10, GSC 4: 207, 1-17.

⁹⁵³ Grzegorz z Nazjanzu, Mowa IV 87 [w:] Gregorius Nazianzenus, Orationes IV-V (contra Julianum Imperatorem), ed. J. Bernardi, SCh 309, Paris 1983, 86-381, tłum. pol. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 63-133.

⁹⁵⁴ Sozomenus, HE V 10, GSC 4: 207, 5-11.

⁹⁵⁵ Socrates, HE I 18, GSC 1: 59, 3-13.

⁹⁵⁶ Sozomenus, V 10, GSC 4: 207, 15-17; Socrates, HE I 18, GSC 1: 59, 10-13.

⁹⁵⁷ Sozomenus, HE V 10, GSC 4: 206, 24-27.

⁹⁵⁸ Sz. Olszaniec, *Julian Apostata jako reformator religijny*, s. 31.

w tym czasie poganie, co dodatkowo pogarszało sytuację chrześcijan. Decyzją Juliana przyłączono do Gazy chrześcijańską w większości, pobliską Konstantynę, którą utraciła z tego powodu prawa miejskie⁹⁵⁹.

Z przytoczonych przykładów jasno wynika, że antychrześcijańska polityka prowadzona przez Juliana Apostatę miała bezpośredni wpływ na życie mnichów w Cesarstwie. Należy jednak w tym miejscu zaznaczyć, że cesarz nie wydał żadnego postanowienia, które wprost uderzałoby w środowiska monastyczne. Wszelkie prześladowania, jakich doświadczyli mnisi, były wynikiem niechęci pogańskiej części społeczeństwa do chrześcijan. Wyznawcy dawnych kultów wykorzystywali fakt, że cesarz łagodnie traktował ludność występującą przeciwko chrześcijanom i mścili się za wcześniej doznane krzywdy, takie jak zajmowanie i burzenie świątyń. Ofiarami takich wystąpień padali oczywiście także zwykli wyznawcy chrześcijaństwa. Wydaje się jednak, że konkretne prześladowania wymierzone były przede wszystkim w struktury kościelne – tzn. w duchownych. Z relacji historyków przebija wyjątkowa niechęć do Juliana Apostaty – jest to całkowicie zrozumiałe, należeli oni przecież do wyznawców religii, którą cesarz prześladował. Chrześcijan, w tym mnichów, ponoszących ofiarę z życia w wyniku tumultów, które miały miejsce za panowania Juliana, historycy Kościoła traktują na równi z męczennikami.

Rola mnichów w nawracaniu pogan na chrześcijaństwo.

Historie kościelne mówią wiele o polityce antypogańskiej prowadzonej przez kolejnych władców cesarstwa. Informacje podane przez Sokratesa i Teodoreta nie są na tyle szczegółowe by można stwierdzić, że sięgali oni do tekstów ustaw⁹⁶⁰. Podstawowym źródłem

⁹⁵⁹ Tamże, s. 31. Działanie to nie musiało mieć podłoża antychrześcijańskiego, ale mogło wynikać z potrzeb gospodarczych miasta (zob. F. Trombley, *Hellenic religion and christianization c. 370-529*, vol. I, Brill 2014, s. 192.)

⁹⁶⁰ M. Stachura, *Walka państwa rzymskiego z pogaństwem i herezją ...*, s. 134.

pozwalającym opisać antypogańską politykę państwa jest właśnie *Kodeks Teodozjusza*, którego szesnasta księga, opisująca sprawy religijne, zawiera tytuł *De paganiis, sacrificiis et templis*⁹⁶¹. Najszerzej cesarską politykę ograniczania kultów pogańskich przedstawił Sozomen. Opisując antypogańskie działania kolejnych władców historycy Kościoła koncentrują się przede wszystkim na zamykaniu, niszczeniu lub bezczeszczeniu pogańskich świątyń⁹⁶². Teodoret z Cyru niszczeniu pogańskich świątyń poświęca nawet kilka kolejnych rozdziałów⁹⁶³.

Wspomniani przeze mnie autorzy *Historii kościelnych* podobnie opisują działalność cesarza Konstantyna. Sozomen przedstawia nawet spis konkretnych antypogańskich postanowień cesarza⁹⁶⁴, co pozwala domniemywać, że oparł się przy tym na dokumentach prawnych. Natomiast Sokrates⁹⁶⁵, Teodoret⁹⁶⁶ i Filostorgiusz⁹⁶⁷ opisując działania cesarza w tej materii wykorzystywali głównie *Żywot Konstantyna* Euzebiusza z Cezarei⁹⁶⁸. Sozomen

⁹⁶¹ Kodeks Teodozjusza, XVI, 10, 1-25. [w:] *Kodeks Teodozjusza. Księga szesnasta*, tłum. A. Caba, Kraków 2014, s. 111-123.

⁹⁶² M. Stachura, *Walka państwa rzymskiego z pogaństwem i herezją...*, s. 134.

⁹⁶³ Theodoretus, HE V 20, GSC 5: 317, 9 – 318,4; HE V 21, GSC 5: 318,5-320,15.

⁹⁶⁴ Sozomenus, HE I 8, GSC 4: 17,23 - 18, 7: και τοῦ λοιποῦ θύειν ἀπειρήτο πάσιν ἢ μαντείαις καὶ τελεταῖς κεχρησθαι ἢ ξόανα ἀνατιθέναι ἢ Ἑλληνικάς ἀγειν ἑορτάς. πολλά δέ καὶ τῶν κατὰ πόλεις ἐθῶν ἡμεῖβeto της ἀρχαιότητος, ἀμέλει τοι παρὰ μέν Αἰγυπτίοις οὐκ ἐτι εἰς τὸς εἰωθότας Ἑλληνικοὺς ναοὺς, εἰς δέ τὰς ἐκκλησίας ἐξ ἐκεῖνον προσφέρεται ὁ πήχυν, ὡ σημαίνεται τῶν τῶν Νεῖλου ὑδάτων ἢ ἐπίοσις ἢ παρὰ δὲ Ῥωμαίοις τότε πρῶτον ἢ τῶν μονομάχων ἐκωλύθη & εἰς παρὰ δὲ Φοῖνιξιν, οἱ τὸν Λίβανον καὶ τὴν Ἡλιούπολιν οἰκοῦσιν, οὐκ ἐτι & ἐμὶς ἦν ἐκπορνεῖσθαι τὰς παρὰ δέοντος πρὶν τοῖς ἀνδράσι συνελθεῖν, οἷς νόμῳ γάμου συνοικεῖν εἰώϋασι μετὰ τὴν πρῶτην πεῖραν της ἀεμίτον μίξεως (zabroniono także odtąd komukolwiek składać bożkom ofiary, radzić się wyroczni, korzystać z wtajemniczenia w misteria, wystawiać wotywnie posągi czy obchodzić święta pogańskie. Jednocześnie zmieniono wiele spośród panujących po miastach z dawien dawna zwyczajów. U Egipcjan na przykład już nie do pogańskich, jak dotychczas, świątyń zaczęto odtąd wnosić słynny ów łokieć, którym zaznacza się przybór wód Nilu, ale do kościołów. U Rzymian zaś po raz pierwszy wówczas właśnie zakazano urządzania igrzysk gladiatorów. U Fenicjan zamieszkujących Liban i Heliopolis nie wolno już było zmuszać do nierządu dziewcząt w okresie przedmałżeńskim, z którymi dotychczas zawierano legalny związek małżeński zwykle dopiero po pierwszej próbie w postaci bezprawnego obcowania cielesnego). O polityce Konstantyna wobec wyznawców pogaństwa zob. T.D. Barnes, *Constantine's prohibition of pagan sacrifices*, "American Journal of Philology" 105 (1984) 69-72; R. Delmaire, *La législation sur les sacrifices au IV siècle. Un essai d'interprétation*, "Revue Historique de Droit français et étranger" 82 (2004) 319-333.

⁹⁶⁵ Sokrates, HE I 3, GSC 1: 4, 8-9. Konstantyn miał działać przeciwko pogaństwu zamykając i burząc świątynie hellenistyczne oraz konfiskując na rzecz skarbu państwa znajdujące się w nich ozdoby i rzeźby.

⁹⁶⁶ Według Teodoreta z Cyru (Theodoretus, HE V 20, GSC 5:317, 14-16) Konstantyn nie nakazał burzenia świątyń, ale ich zamknięcie.

⁹⁶⁷ Filostorgiusz zwracał uwagę na niszczenie świątyń pogańskich za Konstantyna (Filostorgios, HE A7.8, 8a,b, GSC 21: 206, 18-21).

⁹⁶⁸ M. Stachura uważa, że historycy tak daleko ufali temu źródłu, że opierając się tylko i wyłącznie na nim utracili umiejętność krytycznego spojrzenia (zob. M. Stachura, *Walka państwa rzymskiego z pogaństwem i herezją...*, s. 135, przypis 47).

przedstawia również podobną działalność w przypadku synów Konstantyna⁹⁶⁹. Teodoret w tym przypadku podaje krótką informację, że synowie Konstantyna podążali w jego ślady⁹⁷⁰. Po okresie rządów Juliana, które oznaczały chwilowy nawrót do polityki wspierania pogaństwa, następują rządy Jowiana, który zakończył dechrystianizację państwa⁹⁷¹, co podkreślali Filostorgiusz⁹⁷², Sokrates⁹⁷³ i Teodoret⁹⁷⁴. Sozomen wskazywał na surowość antypogańskich cesarza Teodozjusza⁹⁷⁵. Informacje dotyczące niszczenia pogańskich świątyń za Teodozjusza znajdziemy również u Sokratesa⁹⁷⁶, Teodoreta⁹⁷⁷ i Filostorgiusza⁹⁷⁸.

Wedle Sozomena cesarze chrześcijańscy *świątynie bóstw pogańskich, gdziekolwiek by się znajdowały, po miastach i siolach, polecili zamknąć. Niektóre z nich przydzielili Kościołom odczuwającym brak wolnego miejsca na budowę, czy też niedostatek materiałów budowlanych (...)*⁹⁷⁹. Nakaz zamknięcia świątyń ponawiany był wielokrotnie przez władców Imperium Rzymskiego. Fragment zacytowany wyżej odnosi się do czasów panowania synów

⁹⁶⁹ Sozomenus, HE III 17, GSC 4: 131, 16-21.

⁹⁷⁰ Theodoretus, HE V 20, GSC 5: 317, 15-16.

⁹⁷¹ M. Stachura, *Walka państwa rzymskiego z pogaństwem i herezją...*, s. 131.

⁹⁷² Filostorgios, HE VIII 5, GSC 21: 106, 28-107,4.

⁹⁷³ Socrates, III 24, GSC 1: 225, 9-14: *τηνικαῦτα δε ἰο καὶ τα ιερὰ των Ἑλλήνων πάντα ἀπεκλείετο, αὐτοῖ δε ἄλλος ἀλλαγή κατεδύοντο, οἱ τε τριβωνοφόροι τοὺς τριβωνας ἀπετίθεντο <τότε> καὶ εἰς το κοινόν σχήμα μετημφιέννυντο, πέπαντο δε αὐτοῖς καὶ ὁ δι' αἵματος δημοσία γινόμενος μολυσμός, ὡ κατακόρως ἐπὶ Ιουλιανού κατεχρήσαντο. (W tym samym czasie zaczęto zamykać wszystkie świątynie pogan, a sami poganie chowali się, gdzie kto mógł, na własną rękę. Jednocześnie filozofowie zaczęli odkładać do lamusa swoje płaszcze i przebierać się w zwykłe szaty. Zaprzestali również płamić się krwią ofiar publicznych, których za rządów Juliana nadużyli do przesytu.)* (tłum. S. Kazikowski).

⁹⁷⁴ Theodoretus, HE V 20. Theodoretus twierdzi, że Jowian nakazał zarówno zwrócić kościoły zwolennikom wyznania nicejskiego jak i zakazał kultu pogańskiego. Obie te decyzje podjął tak naprawdę Teodozjusz I.

⁹⁷⁵ Sozomenus, HE VII 20, GSC 4: 332, 10-16: *επει γαρ εἶδεν ὁ βασιλεύς την συνηθειαν τοῦ παρελθόντος χρόνου ετι προς το πατρων σέβας καὶ τοὺς θρησκευόμενους παρ' αὐτῶν τόπους ἐλκουσαν το ὑπήκοον, ἀρξάμενος βασιλεύειν ἐκώλυσε τούτων ἐπιβαίνειν τελεντῶν δε καὶ πολλοὺς καθεῖλεν. οἱ δε ἀπορία ευκτηρίων οίκων τῶ χρόνῳ προσειθίσθησαν ταῖς ἐκκλησίαις φοιτάν ονδε γαρ ονδε λάθρα θύειν Ἑλληνικῶς ἀκίνδοννον ην, ἀλλ' εν αφαιρέσει κεφαλῆς καὶ ουσίας νόμος ἐκεῖτο κατὰ τῶν ταῦτα τολμώντων την τιμωρίαν κυρών. (Skoro bowiem cesarz pojął, że nawyki przeszłości ciągną jeszcze poddanych w stronę rodzimego kultu i miejsc zażywających u nich czci religijnej, rozpoczynając swoje panowanie zabronił do nich wstępu. W końcu nawet wiele z nich zniszczył. A poganie z braku dostępu do własnych świątyń zaczęły z biegiem czasu uczęszczać do kościołów; nie było bowiem bezpiecznie składać ofiary, i to nawet potajemnie, a co więcej przeciwko śmiałości, którzy by się na to odważyli, ogłoszona została ustawa przewidująca karę śmierci i konfiskatę majątku).*

⁹⁷⁶ Socrates, HE V 16, GSC 1: 289, 21- 290, 29.

⁹⁷⁷ Theodoretus, HE V 20, GSC 5: 318, 3-4.

⁹⁷⁸ Filostorgios, HE XI 2, GSC 21: 133, 9 – 134, 8..

⁹⁷⁹ Sozomenus, HE III 17, GSC 4: 131, 16-21.

Konstantyna Wielkiego (337-350). Z tego czasu pochodzą dwie ustawy antypogańskie zamieszczone w Kodeksie Teodozjusza⁹⁸⁰.

Pamiętać jednak należy, że na rozległym terytorium jakim było Cesarstwo w IV, V i VI wieku chrystianizacja przebiegała z różnym natężeniem. Wykonawcą decyzji cesarza, także tych dotyczących kultów pogańskich, był aparat administracyjny, którego działanie wpływało bezpośrednio na położenie pogan w danej miejscowości. Władcy kierowali swoje dekrety do konkretnych osób – najczęściej urzędników cesarskich. Wykonanie takich postanowień zależało więc od ich zaangażowania⁹⁸¹. Jeszcze pod koniec IV wieku zdarzało się, że funkcje takie były obsadzane przez pogan, którzy nie spieszyli się do prześladowania swoich współwyznawców i niszczenia ich miejsc kultu⁹⁸². W takich sytuacjach, gdy władza nie była w stanie dopilnować wykonywania aktów prawnych, inicjatywa walki z pogaństwem mogła przejść na mieszkańców, biskupów lub mnichów.

Historie Kościoła dostarczają nam wiedzy na temat roli mnichów w procesie nawracania mieszkańców cesarstwa na chrześcijaństwo. Informacje te, choć nie tak obszerne jak w przypadku działań podejmowanych przez władze państwowe, składają się na spójny obraz mnichów zaangażowanych w ewangelizację.

Rozwój monastycyzmu miał wielki wpływ na szerzenie się religii chrześcijańskiej. Mnisi wspomagali proces chrystianizacji poprzez aktywne występowanie przeciwko wyznawcom i samym miejscom kultu pogańskiego. Chociaż prekursorzy tego rodzaju życia oraz ich uczniowie w większości wypadków koncentrowali się na własnym zbawieniu, oddalając się od problemów otaczającego ich świata⁹⁸³, to jednak nie barkowało mnichów którzy szerzenie wiary w Chrystusa uznawali za swój obowiązek. Sozomen twierdził iż Bóg dawał mnichom długie życie, gdyż *przeciagnęli na stronę wyznawanej przez się wiary*

⁹⁸⁰ Pierwsza z nich, z roku 341, mówiła o zakazie składania ofiar (Kodeks Teodozjusza XVI 10, 2). Druga natomiast wspomina o tym, aby budynki świątyń, stojące poza murami, pozostały nietknięte, ponieważ mogą być użyteczne dla miejscowej ludności (Kodeks Teodozjusza XVI 10, 3). Ustawa ta jest wyraźnie niezgodna z tym co zanotował Sozomen. Najprawdopodobniej chciał on w ten sposób przedstawić władców w jak najlepszym świetle i podkreślić ich rolę w ograniczaniu pogaństwa. Być może też jest to pewna nieścisłość chronologiczna i Sozomen miał na myśli, którąś z późniejszych ustaw przeciwko świątyniom.

⁹⁸¹ M. Piechocka-Kłos, *Udział biskupów w procesie niszczenia świątyń pogańskich na wschodzie Imperium w późnym Cesarstwie Rzymskim (IV–V w.)*, Studia Warmińskie 49 (2012), s. 315.

⁹⁸² Tamże, s. 316. Przykładowo mimo nakazu zamknięcia świątyń, za panowania synów Konstantyna w roku 356, pozostały one na ogół nietknięte (Libaniusz, *Wybór mów*, przekład i opracowanie L. Małunowiczówna, Wrocław 2006, zob. wstęp do mowy XXX, S. 226).

⁹⁸³ L. Veronis *Missionaries, Monks and Martyrs. Making Disciples of All Nations*, "St Francis Magazine" nr 4, Vol. II (2007), s. 28.

zarówno cały ogół Syryjczyków, jak i mnóstwo Persów i Saracenów, wyrrywając ich z objęć pogaństwa, a jednocześnie, zapoczątkowawszy tam dzieło monastycznej doskonałości, wielu uczynili swoimi naśladowcami (...) ⁹⁸⁴. Mnisi z Galacji i Kapadocji natomiast od dawna gorliwie szerzyli naukę Kościoła ⁹⁸⁵.

Mnisi mogli brać udział w ewangelizacji zarówno w sposób aktywny – głosząc Słowo wśród pogan i zabiegając o nowych wyznawców poprzez m.in. zwalczanie kultów pogańskich, jak i w sposób pasywny – dając dobry przykład własnym życiem oraz czyniąc cuda, które zwracały na nich uwagę (zarówno pogan jak i chrześcijan). Sozomen, w pierwszych słowach opisujących życie mnichów, stwierdził, iż *nade wszystko wsławili Kościół i wsparli jego naukę cnotami swego życia ci, którzy wówczas poświęcali się ideałowi monastycznemu* ⁹⁸⁶.

Przykład mnicha, który w aktywny sposób brał udział w szerzeniu nowej wiary dał Teodoret. W *Historii Kościoła* biskup Cyru wymienia jedynie imię tego ascety – był to Abrahames ⁹⁸⁷. Więcej na jego temat przekazuje w *Historia religiosa* – opisuje m.in. wydarzenia związane z wyprawą mnicha w góry Libanu, do pewnej dużej wsi, o której się dowiedział, że jest jeszcze pogrążona w błędach pogaństwa ⁹⁸⁸. Ukrywając początkowo swoją prawdziwą tożsamość (udawał kupca) wynajął we wsi dom. Dopiero po trzech lub czterech dniach razem z towarzyszącymi ludźmi, których tożsamości Teodoret nie ujawnia (prawdopodobnie również mnichami), zaczął wypełniać służbę Bożą poprzez śpiewanie psalmów. Mieszkańcy wsi, zgodnie z relacją Teodoreta mieli zareagować bardzo gwałtownie – usłyszawszy śpiew psalmów zebrali się wszyscy, zagrodzili wejście do domu i przez dach zaczęli zasypywać mnichów ziemią. Widząc brak reakcji zaprzestali tej działalności, upomniani przez starszych ze swojej wioski. Teodoret wspomina, że mieszkańcy uwolnili Abrahamesa i innych i nakazali im odejść natychmiast ze wsi. Opowiadanie to bardzo wyraźnie podkreśla niechęć pogan do misjonarzy. Niemniej jednak ostatecznie kończy się ono przyjęciem nowej religii przez mieszkańców wsi. Tym, co miało skłonić owych ludzi do tak radykalnej zmiany swoich poglądów była postawa Abrahamesa. Mnich ten miał wstawić

⁹⁸⁴ Sozomenus, HE VI 34, GSC 4: 291, 7-10: Σύρονες τε γὰρ ὡς ἐπίπαν καὶ Περσῶν καὶ Σαρακηνῶν πλείστους πρὸς τὸ οἰκεῖον ἐπηγάγοντο σέβας καὶ ἐλληνίζειν ἐπαύσαν μοναχικῆς τε φιλοσοφίας ἐνυῶδε ἀρξάντες πολλοὺς ὁμοίους ἀπέδειξαν.

⁹⁸⁵ Tamże, VI 34, GSC 4: 291, 12-13; οἱ γὰρ πάλαι τὸ δόγμα σπονδαίως πρεσβεύοντες.

⁹⁸⁶ Tamże, I 12, GSC 4: 24, 16-17: Οὐχ ἥκιστα δὲ ἐπισημοτάτην τὴν ἐκκλησίαν ἐδείξαν καὶ τὸ δόγμα ἀνέσχονταῖς ἀρεταῖς τὸν βίου οἱ τότε μετιόντες τὴν μοναστικὴν πολιτείαν.

⁹⁸⁷ Tamże, IV 25, GSC 5: 268, 9.

⁹⁸⁸ Theodoretus, HR XVII 2.

się u poborcy podatkowego, a nawet zapłacił za pogan zaległy podatek. Teodoret relacjonuje, *że mieszkańcy pełni podziwu dla miłości do bliźnich, jaką żywił człowiek, którego w tak okrutny sposób potraktowali, prosili go o przebaczenie występku, na jaki się wobec niego poważyli, i wzywali go, aby został ich patronem*⁹⁸⁹. Ostatecznie Abrahames doprowadził do wybudowania kościoła w tej wsi i sam pełnił w nim funkcję kapłana przez trzy lata⁹⁹⁰. Nawrócenie nastąpiło więc, zgodnie z relacją Teodoreta, nie tyle w wyniku nauczania zasad nowej wiary, ale poprzez osobisty przykład misjonarza. Podobnie wygląda sprawa w przypadku trzech palestyńskich mnichów żyjących w czasach Konstancjusza. Aureliusz z Antendonu, Aleksey z Bethagathonu i Alafion z Asalei *z pobożnością i odwagą wkroczyli na drogę chrześcijańskiej mądrości, a dzięki swoim cnotom przyczynili się do rozkwitu wiary Chrystusowej w tamtejszych miastach i wioskach, pogrążonych głęboko w pogaństwie*⁹⁹¹. Widać więc, że również Sozomen miał świadomość wagi pozytywnego przykładu misjonarza w procesie chrystianizacji, jaką prowadzili mnisi.

Ważną przyczyną znaczącej roli mnichów w procesie nawracania społeczeństwa Bizancjum na chrześcijaństwo były także niezwykle ich umiejętności, takie jak leczenie chorób czy przepowiadanie przyszłości. Sozomen twierdził, iż religia Chrystusowa z dnia na dzień rosła w siłę, a jednocześnie *żarliwością uczuć i wyższością moralną oraz zdumiewającymi czynami kapłanów i ascetów działających w Kościele przyciągała do siebie pogan, odwodząc ich od zbędnej gadaniny, cechującej Greków*⁹⁹². Wspominana przez historyka wyższość moralna mogła wynikać z bezwzględnego przestrzegania zasad Ewangelii, a żarliwość uczuć oznaczała prawdopodobnie chęć przekazywania Słowa Bożego wszystkim mieszkańcom Imperium Rzymskiego. Zdumiewające czyny to z kolei umiejętności związane z przywracaniem zdrowia lub nawet życia, czy z przepowiadaniem przyszłych wydarzeń

W religiach pogańskich ówczesnego świata bardzo ważne miejsce zajmowały wyrocznie czy zjawiska magiczne. Wróżenie wykorzystywali także mnisi, wywierając w ten

⁹⁸⁹ Theodoretus, HR XVII 3.

⁹⁹⁰ Tamże, XVII 4.

⁹⁹¹ Sozomenus, HE III 14, GSC 4: 122, 23-25: *καὶ ἀνδρείως ἐν φιλοσοφία ἐπολιτεύσαντο καὶ ταῖς οἰκείαις ἀρεταῖς ἐν ἐλληνιζούσαις ἀγὰν ταῖς τῇδε πόλεσι καὶ κόμαις εἰς ἐπίδοσιν ἡγάγον τὴν ὕρησκειαν.*

⁹⁹² Sozomenus, HE III 17, GSC 4: 131, 12-14: *καὶ ἡ θρησκεία ὁσημέραι ἐπεδίδου, ζήλω τε καὶ ἀρετῇ καὶ παραδόξοις πράξεσιν ιερῶν καὶ ἐκκλησιαστικῶν φιλοσόφων ἐθήρα καὶ πρὸς αὐτὴν μετήγε τῆς Ἑλληνικῆς τελευτίας τοὺς Ἑλληνιστάς.*

sposób bardziej skuteczny wpływ na społeczeństwo⁹⁹³, tym bardziej, że udzielanie wskazówek co do przyszłości było jednym z głównych zadań wielu pogańskich świątyn. Mnisi, zamiast walczyć z helleńskimi zwyczajami, weszli w tym wypadku w kompetencje dawnych pogańskich kapłanów - uzdrawiali, przepowiadali przyszłość, byli łącznikami pomiędzy światem ludzi i bogów. Działanie takie zdecydowanie ułatwiło im szerzenie wiary w Chrystusa. Od ludzi nazywanych często „świętymi mężami” wymagano bowiem niezwykłych umiejętności. Ich posiadanie było dowodem szczególnej Bożej łaski, jaką mieli być obdarzeni, a tym samym zjednywało mnichom zaufanie społeczeństwa. Źródła monastyczne bardzo często przedstawiają mnichów uzdrawiających, mających wizje Boga czy przyszłych wydarzeń⁹⁹⁴. Posiadali więc oni zdolności potrzebne do rozwiązywania problemów, z którymi ludność udawała się dawniej do pogańskich miejsc kultu⁹⁹⁵. Kwestia ta, choć mniej spektakularna niż burzenie świątyn i niszczenie posągów, pełniła rolę niezwykle ważną w procesie chrystianizacji. To właśnie umiejętność dokonywania cudów, o czym współcześni byli przekonani, niejednokrotnie miała przesądzać o tym, że poganie decydowali się na przyjęcie chrześcijaństwa.

Najlepszy, w mojej opinii, przykład cudu jako przyczyny nawrócenia, łączy się z prześladowaniami, jakie dotknęły mnichów egipskich ze strony Lucjusza, ariańskiego biskupa Aleksandrii w latach 373 – 378⁹⁹⁶. O wydarzeniu tym spośród *Historii kościelnych* informują dzieła Rufina z Akwilei, Sokratesa, Sozomena oraz Teodoreta. W wyniku represji mnisi zostali wywiezieni na *jakąś egipską wyspę otoczoną dookoła rozlewiskami wodnymi. Zamieszkiwali ją ludzie nie znający wiary chrześcijańskiej, a do tego zabobonni, jako że i bardzo starych świątyn otaczali wciąż połączoną z lękiem*⁹⁹⁷. Ponieważ wydarzenia te miały miejsce w IV wieku, istnienie wyspy, której nie zamieszkiwał żaden chrześcijanin nie budzi zdziwienia. Mnichom przybyłym na wyspę wyszli naprzeciw jej mieszkańcy, na czele z córką miejscowego kapłana, która zgodnie ze słowami historyków miała być opętana. Sozomen, Sokrates i Teodoret relacjonują treść wypowiedzi dziewczyny do mnichów. Wszystkie trzy relacje choć różnią się pod względem użytych słów, przekazują podobny sens. Najkrócej treść owej wypowiedzi ujmuje Sokrates – dziewczyna miała zapytać pustelników

⁹⁹³ Na temat wróżenia por. *The Cambridge History of Christianity*, vol. II, red. A. Casiday, F. Norris s. 181; D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, Princeton 1998, s. 145–197.

⁹⁹⁴ Zob. A. Jaśkiewicz, *Znaczenie cudów w Historii mnichów w Egipcie*, *Vox Patrum* 32 (2012) 217–224.

⁹⁹⁵ R. Kosiński, *Religie cesarstwa rzymskiego w V stuleciu*, s. 413.

⁹⁹⁶ W. Harmless, *dz. cyt.* s. 30.

⁹⁹⁷ Sozomenus, *HE VI* 20, *GSC* 4: 262, 9–12.

czemu chcą ich, czyli złe duchy, wypędzić również z tej wyspy⁹⁹⁸. Dłuższą wersję tej wypowiedzi znajdziemy u Sozomena i Teodoretę. Demon miał się więc skarżyć, że razem z innymi jest przeganiany z miejsca na miejsce⁹⁹⁹, i że ta wyspa jest dla nich schronieniem od dawien dawna¹⁰⁰⁰. Wypowiedź miała być zakończona deklaracją opuszczenia wyspy przez demony. Wszyscy trzej historycy informują, że wydarzenie to zakończyło się szczęśliwie – mnisi wypędzili demona z córki kapłana, a wszystkie złe duchy opuściły wyspę. Ludzie zadziwieni umiejętnościami świętych mężów przyjęli chrześcijaństwo, wraz z nimi uczynił to dawny pogański kapłan, a dotychczasową świątynię zmieniono na kościół. Sozomen podsumowuje swoją relację następująco: *Po tym wydarzeniu ojciec uzdrowionej, a wraz z nim wszyscy jego domownicy i mieszkańcy owej wyspy jak jeden mąż przeszli na religię chrześcijańską. I bez skrupułów rozebrawszy znajdującą się u nich świątynię, przebudowali ją na kościół*¹⁰⁰¹. Świątynię pogańską na tej wyspie spotkał więc los typowy dla miejsc pogańskiego kultu na wsi. O ile niektóre z pogańskich chramów znajdujących się w miastach były chronione przez cesarzy jako dzieła sztuki¹⁰⁰², o tyle świątynie wiejskie tego waloru nie posiadały¹⁰⁰³. W IV i V wieku wiele z nich zostało więc zburzonych.

Można jednak zrozumieć podaną tu wypowiedź w inny sposób. Jeśli odrzucimy historię o demonie i uznamy, że córka kapłana wypowiadała swoje słowa z pełną świadomością, to zostanie nam obraz mieszkańców wyspy niezadowolonych z przybycia mnichów i próbujących bronić swojej wiary. Podobnie sprawa wyglądała z mieszkańcami wsi nawróconymi przez Abrahamesa. Obraz taki nie pasuje jednak do relacji historyków, którzy przedstawiali mnichów jako krzewicieli wiary chrześcijańskiej pokonujących demony. Przedstawienie pogan stawiających mnichom zbyt wielki opór sugerowałoby, że misjonarze nie posiadali wystarczających zdolności by skłonić ludzi do przyjęcia nowej religii. Przeczyłoby zatem wspierającej ich Bożej mocy.

W *Historii kościelnej* napisanej przez Sozomena znajduje się już wspomniany przeze mnie fragment, który jest niezwykle wiarygodny, ponieważ dotyczy rodziny historyka.

⁹⁹⁸ Socrates, HE IV 24, GSC 1: 258, 18-19.

⁹⁹⁹ Theodoretus, HE IV 18, GSC 5: 248, 13-20.

¹⁰⁰⁰ Sozomenus, HE VI 20, GSC 4: 262, 17-23; Theodoretus, HE IV 18, GSC 5: 248, 13-20.

¹⁰⁰¹ Tamże, VI 20, GSC 4: 262, 23-25.

¹⁰⁰² Zob. Kodeks Teodozjusza 10.8 Zarządzenie dotyczące świątyni w Osroene mówi, że ma ona być otwarta i dostępna dla zebrań miejskich i zgromadzeń tłumów, gdyż znajdujące się w niej wizerunki cenić należy bardziej za wartość artystyczną niż boskość.

¹⁰⁰³ W roku 399 synod kartagiński zwrócił się z petycją do cesarza by nakazał obalić wszystkie świątynie położone w miejscach oddalonych albo na wsi, które nie przyczyniają się do ozdoby miejsc publicznych.

Dotyczy on nawrócenia jego dziadka, które miało być właśnie konsekwencją niezwykłych możliwości mnicha, konkretnie Hilariona. Sozomen twierdzi, iż przyjęcie chrześcijaństwa przez jego rodzinę było wynikiem cudu uzdrowienia dokonanego przez mnicha Hilariona¹⁰⁰⁴. Uzdrowianie było jednym z najczęstszych dokonań mnichów, obok wypędzania demonów, które często także traktowano jako formę uzdrowienia. Sozomen wyraźnie podkreśla, że przyczyną nawrócenia się jego przodków był cud, którego potrafił dokonać jedynie chrześcijański mnich - umiejętność taka nie została dana poganom ani Żydom. Cud był więc dowodem na prawdziwość wiary mnicha.

Działalność mnichów w celu szerzenia religii chrześcijańskiej miała także inny charakter. Asceci nie tylko występowali w roli misjonarzy, niejednokrotnie także w sposób bezpośredni występowali przeciwko poganom i ich miejscom kultu. Pogańskie świątynie były niszczone przez fanatycznych chrześcijan, a wedle powszechnej opinii współczesnych badaczy czołową rolę odgrywać mieli mnisi¹⁰⁰⁵. Przykładem mnicha egipskiego niszczącego pogańskie świątynie był Szenute¹⁰⁰⁶, niestety *Historie kościelne* nie opisują tej postaci. Generalnie w dziełach tych znajdziemy niewiele informacji dotyczących udziału mnichów w antypogańskich wystąpieniach. Ciekawym faktem jest, że historycy Kościoła, choć podają przykłady niszczenia pogańskich świątyń, to rzadko wspominają o udziale mnichów w tego rodzaju wydarzeniach. Bezpośrednie stwierdzenie, że mnisi brali udział w niszczeniu pogańskich miejsc kultu pojawia się tylko raz – u Teodoreta z Cyru¹⁰⁰⁷. W źródłach monastycznych, podobnie jak w *Historiach Kościoła*, nie znajdziemy jednak wielu informacji na ten temat¹⁰⁰⁸.

Szczegółowy opis tego rodzaju postępowania mnichów daje Libanisz. W jednej ze swoich mów stwierdził on, iż przedstawiciele środowisk monastycznych to *ludzie, w czarne ubrani szaty, żarłoczniejsi od słoni i mnogością wypijanych kubków sprawiający trud tym, którzy usługują im przy pijatyce wśród śpiewów, choć nieumiarkowanie w jedzeniu i picciu ukrywają za pomocą błądźcy sztucznie wywołanej (...)*¹⁰⁰⁹. Tak przedstawiony obraz

¹⁰⁰⁴ Sozomenus, HE V 15, GSC 4: 216, 4-8.

¹⁰⁰⁵ I. Milewski, *Powtórne wykorzystywanie świątyń pogańskich*, Vox Patrum 20 (2000) t. 38-39, s.572; J. Hahn, S. Emmel, U. Gotter, *From temple to church. Destruction and renewal of local cultic topography in late antiquity*, Brill 2008, s. 91.

¹⁰⁰⁶ M. Ozóg, *Kościół starożytny...*, s. 147.

¹⁰⁰⁷ Theodoretus, HE V XXIX, GSC 5: 329, 19-330, 8.

¹⁰⁰⁸ Nie oznacza to jednak, że takich informacji w ogóle nie ma. W *Apoftegmatach* mowa jest o mnichach wezwanych przez Teofila do Aleksandrii w celu zburzenia pogańskich świątyń AP 3(306) (PG 65:199).

¹⁰⁰⁹ Libanios, Mowa XXX, [w:] Libanisz, *Wybór mów*, tłum. L. Małunowiczówna, s.232.

mnichów nie jest prawdziwy. Stoi on w zdecydowanej opozycji do wszystkiego co wiemy o mnichach ze innych źródeł. Opis ten jest bezpośrednią konsekwencją niechęci, jaką żywił Libaniusz do chrześcijaństwa, w tym do środowiska monastycznego. Przedstawieni w ten sposób mnisi mieli, zgodnie z relacją Libaniasza, rzucać się *na świątynie z kijami, z kamieniami, z drągami żelaznymi, niektórzy nawet bez niczego, tylko z gołymi rękami i nogami(...)* Gdy pierwsza świątynia leży już w gruzach, biegną dalej do drugiej, potem do trzeciej i ciągnie się rząd trofeów zwycięskich jeden za drugim – wbrew prawu. Odważają się na to nawet w miastach, ale przede wszystkim na wsi(...). Rwą tedy poprzez wsie jak dzikie potoki i pustoszą je niszcząc świątynie¹⁰¹⁰. Ataki mnichów na pogańskie wsie Libaniusz porównuje wręcz do wypraw wojennych¹⁰¹¹, a samych mnichów charakteryzuje jako przestępców, którzy wykorzystują ustawy przeciwko poganom jako pretekst do dokonywania grabieży¹⁰¹². Libaniusz, zdając sobie sprawę, że cesarz Teodozjusz, do którego adresowana jest mowa, nie przejawia chęci ochrony pogańskich miejsc kultu, zwraca mu uwagę na ekonomiczne konsekwencje działalności mnichów – splądrowane wsie oznaczały mniejsze dochody dla państwa, a nawet groźbę, że poganie pozbawieni ochrony państwa wezmą wymierzanie sprawiedliwości w swoje ręce. Szczególnie ważne jest, iż Libaniusz zwraca uwagę na to, że mnisi dokonują aktów zniszczenia świątyń, działają poza prawem – nie istniał bowiem żaden przepis, który nakazywałby burzenie miejsc pogańskiego kultu¹⁰¹³. Czy jednak możemy w tej kwestii zaufać Libaniuszowi? Skoro pierwszą część jego opisu zachowania mnichów uznajemy za nieprawdziwą, to czy zatem druga część może zostać uznana za wiarygodną? Należy podkreślić, że celem owej relacji było przedstawienie środowiska monastycznego w sposób bezwzględnie negatywny. Opisy Libaniasza mogą więc być w znacznym stopniu przesadzone, nie można jednakże odrzucić ich w całości, tym bardziej, że w *Historii kościelnej* Teodoreta znajduje się fragment, który częściowo potwierdza relację Libaniasza. Biskup Cyru wspomniał, iż Jan Chryzostom, po otrzymaniu informacji, że w Fenicji nadal oddaje się cześć demonom, zebrał pewnych mnichów i wysłał ich przeciwko pogańskim świątyniom¹⁰¹⁴. Teodoret dodatkowo zaznaczył, że Chryzostom nakazał mnichom

¹⁰¹⁰ Tamże, XXX, [w:] Libaniusz, *Wybór mów*, tłum. L. Małunowiczówna, s.232-233.

¹⁰¹¹ Tamże, s. 234.

¹⁰¹² M. Gaddis, *There Is No Crime for those who have Christ. Religious violence in the Christian Roman Empire*, Londyn 2005, s. 210.

¹⁰¹³ Kodeks Teodozjański zawiera zakazy sprawowania ofiar i nakaz zamknięcia świątyń. Nakaz burzenia świątyń pojawia się w rozporządzeniu wydanym w Damaszku w roku 399 i dotyczy jedynie świątyń wiejskich. Pojawiają się natomiast fragmenty, które dowodzą o chęci ochrony niektórych świątyń jako miejsc o szczególnych walorach artystycznych.

¹⁰¹⁴ Theodoretus, HE V 29, GSC 5: 329, 19-330, 8.

tłumaczyć swoje działania rozkazami cesarskimi. Prawdopodobnie chodzi tu o rozporządzenie cesarskie wydane w Damaszku w roku 399¹⁰¹⁵. Mowa Libaniasza powstała najpóźniej w roku 388, miał on więc rację twierdząc, że nie ma ustawy nakazującej burzenie świątyń – została ona wydana kilkanaście lat po napisaniu jego mowy. Rozporządzenie to mówi jedynie o świątyniach zbudowanych na wsiach, które miały być zburzone *bez zamętu i zamieszania*¹⁰¹⁶. Teodoret niestety nie uściśla czy mnisi zebrani przez Chryzostoma trzymali się dokładnie zaleceń cesarskiego postanowienia, czyli czy ograniczyli się do niszczenia świątyń jedynie na wsiach pomijając te w miastach. Historyk podaje jedynie, że Chryzostom wysłał ich przeciwko świątyniom w Fenicji. Z mowy Libaniasza wynika, że mnisi atakują pogańskie przybytki również w miastach.

Pamiętać należy o jeszcze jednej sprawie związanej z niszczeniem pogańskich świątyń. Mnisi, podobnie jak wszyscy chrześcijanie, identyfikowali dawne pogańskie bóstwa z biblijnymi demonami. Świątynia, nawet jeśli została opuszczona przez ludzi, bardzo często, w opinii mnichów zamieszkała była przez demony. Stąd w źródłach hagiograficznych bardzo wiele jest opowieści o zmaganiach mnichów z owymi złymi duchami. Dziełem pełnym tego typu opowieści jest *Żywot Św. Antoniego*. Świątynię należało więc zburzyć ponieważ obecność demona uważana była za zagrożenie dla miejscowej społeczności. Z tego samego powodu niszczone także kultowe wizerunki, które miały być schronieniem dla demonów¹⁰¹⁷. Pierwsze przypadki niszczenia pogańskich miejsc kultu miały miejsce już w czasach Konstantyna Wielkiego.

Pogańskie świątynie burzono w celu uzyskania miejsca pod kościół lub z powodu braku budulca na jego zbudowanie. Dużą rolę w niszczeniu pogańskich przybytków odegrali biskupi, którzy stali na czele fanatycznych mniszych grup¹⁰¹⁸. Wiadomo, że mnisi brali udział m.in. w zniszczeniu świątyni Zeusa w Apamei, które miało miejsce w latach 80 IV wieku¹⁰¹⁹. Relację z tych wydarzeń przedstawiają Teodoret i Sozomen. Nie wspominają oni jednak

¹⁰¹⁵ Kodeks Teodozjusza, XVI,10,16, [w:] *Kodeks Teodozjusza. Księga szesnasta*, tłum. A. Caba, s. 119.

¹⁰¹⁶ Tamże, s. 119.

¹⁰¹⁷ E. Smagur, *Desakralizacja, adaptacja, destrukcja. Wczesnochrześcijańskie sposoby transformacji pogańskich miejsc kultu na przykładzie świątyni Mitry*, Maska 16/2012, s. 53. Zob. Także F.R. Trombley, *Hellenic religion and christianization c. 370-529*, s. 108-112.

¹⁰¹⁸ J. Hahn, S. Emmel, U. Gotter, *From temple to church. Destruction and renewal of local cultic topography in late antiquity*, Brill 2008, s. 114.

¹⁰¹⁹ M. Piechocka-Kłos, *Udział biskupów...*, s. 322-323.

udziału mnichów, podkreślając jedynie rolę biskupa Marcellusa¹⁰²⁰. Sozomen stwierdził, że przy niszczeniu świątyni biskup korzystał z pomocy żołnierzy i gladiatorów (monomachoi¹⁰²¹).

O mnichach jako pomysłodawcach stawiania nowych świątyń chrześcijańskich w miejsce pogańskich Teodoret wspomina w przypadku Telelejosa, który zniszczył krąg poświęcony demonom i wznosił bardzo duże sanktuarium dla zwyczajnych męczenników, szczątkami ich świętych ciał zastępując fałszywych bogów¹⁰²². Podobnie postąpił Abrahames, budując kościół we wsi, którą nawrócił na chrześcijaństwo i sam przez trzy lata pełnił tam funkcje kapłańskie¹⁰²³.

Poganie oczywiście nie pozostawiali swoich miejsc kultu bez obrony. Dochodziło więc do bezpośredniej konfrontacji pomiędzy wyznawcami danych wierzeń, a pragnącymi zniszczyć chram chrześcijanami, także mnichami. Przykładowo egipski pustelnik Abramios (IV wiek) został poddany torturom przez pogan, których świątynię zniszczył. Mnich przetrwał tortury, a wieśniacy, pełni podziwu dla jego wytrwałości przeszli na chrześcijaństwo¹⁰²⁴. Natomiast na początku V w. w Afryce (Calama – obecnie Guelma) biskup Possidiusz usiłował przeszkodzić w pogańskiej procesji. Poganie postanowili zaatakować tamtejszą bazylikę, splądrowali klasztor i zabili jednego mnicha. Konsekwencją tych wydarzeń był proces, zakończony postanowieniem o zniszczeniu pogańskich świątyń i posągów¹⁰²⁵.

Pogańskie świątynie burzono w ramach walki z zabobonem. Cesarz Teodozjusz we wspomnianej już ustawie z Damaszku stwierdził, iż *wraz z ich zniszczeniem i usunięciem pozbędziemy się wszelkiej podstawy zabobonu*¹⁰²⁶. Niszczenie świątyń doprowadzić miało do wygaśnięcia kultu, który się w nich odbywał. Często zdarzało się, że na miejscu zburzonego pogańskiego chramu stawiano chrześcijański kościół. Burzenie świątyń w celu stawiania na ich miejscu Kościołów było cechą charakterystyczną prowincji wschodnich cesarstwa (przede wszystkim Syrii i Palestyny)¹⁰²⁷. Chrystianizacja świątyń (adaptacja ich do kultu

¹⁰²⁰ Theodoretus, HE V 21, GSC 5: 318,5-320,15; Sozomenus HE VII 15.

¹⁰²¹ Lampe, *dz. cyt.* s. 882. Określenie to może kojarzyć się z mnichami, jednakże nie było używane na określenie wspólnot monastycznych.

¹⁰²² Theodoretus, HR XXVIII 5.

¹⁰²³ Tamże, XVII 4.

¹⁰²⁴ Symeon Metaphrastes, *Vitae sanctorum*, (PG 115: 56A–60A).

¹⁰²⁵ M. Ozóg, *Kościół starożytny...*, s. 147.

¹⁰²⁶ Kodeks Teodozjusza, XVI10,16.

¹⁰²⁷ S. Skrzyniarz, *Losy pogańskich świątyń w chrześcijańskim Konstantynopolu (przegląd źródeł pisanych)*, „Porfolana. StudiaMediterranea” 1 (2004), s. 76.

chrześcijańskiego) była zjawiskiem właściwym dla Azji Mniejszej, Grecji, Italii i Sycylii¹⁰²⁸. Lokalizacja budynków chrześcijańskiego kultu w miejscach gdzie kiedyś czczono bóstwa pogańskie oraz nadanie tym miejscom nowych chrześcijańskich patronów odegrało ważną rolę w chrystianizacji wsi¹⁰²⁹. Brak bardziej szczegółowych informacji na temat niszczenia pogańskich świątyń przez mnichów może wydawać się zastanawiający. Historycy kościelni wyraźnie traktują takie postępowanie jako powód do chluby. Podkreślają rolę władców i biskupów w niszczeniu miejsc dawnych helleńskich kultów, a podobne postępowanie mnichów często pomijają milczeniem. Możliwe jest, jeśli damy wiarę relacji Libanusa, że działania mnichów były bezprawne i często wiązały się z dużą brutalnością, co nie pasowało do obrazu, który kreowali historycy. Oczywiście udział mnichów w tego rodzaju wydarzeniach mógł być dla historyków kościelnych oczywisty lub mnisi nie uczestniczyli w niszczeniu świątyń tak często, jakby to wynikało z mowy Libanusa, na której niejednokrotnie opierają się współcześni badacze.

Wykorzystywanie dawnych ośrodków kultu pogańskiego jako miejsc uprawiania ascezy.

Obiekty dawnego pogańskiego kultu były przekształcane nie tylko w kościoły. Niejednokrotnie wykorzystywano je również jako miejsca ascezy – budowano klasztory lub zakładano pustelnie. Pierwsza opcja oznaczała raczej wyburzenie pogańskiej świątyni, druga natomiast zakładała możliwość zachowania budynku i dostosowanie go do potrzeb pustelnika.

Historie kościelne dostarczają wielu opisów przekształcania pogańskich świątyń na chrześcijańskie. Nie znajdziemy natomiast w tych dziełach informacji o tym, że opuszczone pogańskie chramy stawały się miejscem pobytu mnichów. Niemniej jednak możemy stwierdzić bez żadnych wątpliwości, iż przynajmniej jeden z historyków wiedział, że taka możliwość istniała. Teodoret z Cyru wspomina bowiem w *Historia religiosa* dwóch ascetów, którzy zdecydowali się poświęcić ideałowi monastycznego życia, właśnie w miejscach dawnego pogańskiego kultu.

¹⁰²⁸S. Skrzyniarz, *Losy pogańskich świątyń w chrześcijańskim Konstantynopolu*, s. 77.

¹⁰²⁹E. Smagur, *Desakralizacja, adaptacja, destrukcja...*, s.53-54.

Zgodnie z relacją biskupa Cyru asceta Maron zamieszkał na szczycie góry otaczanym dawniej czią przez pogan. Okrąg demonów (*daimonwn tšmenoj*¹⁰³⁰), który się tam kiedyś znajdował poświęcił Bogu i zamieszkał tam (...) ¹⁰³¹. Talelajos natomiast zamieszkał w okolicach Gabali. Był tam poświęcony demonom okrąg (*tšmenoj »n dařmosin*), w którym składali ofiary dawni pogańscy mieszkańcy¹⁰³². W tym właśnie miejscu asceta zbudował sobie mały domek (*smikřfn kalÝbhn*¹⁰³³).

Teodoret wspomina, w tym kontekście, jeszcze jednego ascetę – Ammiana, który miał osiedlić się w okolicach góry Koryfe. Biskup Cyru napisał, iż *przed laty na samym jej wierzchołku znajdował się święty okrąg demonów, bardzo czczony przez ludzi mieszkających w okolicy*¹⁰³⁴. W tym wypadku nie ma więc bezpośredniej informacji, że asceta zamieszkał w dawnym miejscu pogańskiego kultu, lecz w jego pobliżu.

Jedynie w przypadku Talelajosa wątek zasiedlenia przez ascetę dawnego pogańskiego miejsca kultu jest rozwinięty. Teodoret dokładnie opisuje walkę jaką wspomniany mnich musiał stoczyć z demonami zamieszkującymi owe wzgórze. Charakteryzuje również cechy samych demonów, które nazywa złośliwymi istotami, szkodzącymi zarówno ludziom jak i zwierzętom¹⁰³⁵. Biskup Cyru wspomina również, że nie mogąc pokonać ascety demony zwróciły swoją złość przeciwko drzewom, niszcząc je, a informacje o tym przekazali Teodoretowi okoliczni wieśniacy, którzy dzięki nauczaniu i cudom mnicha przyjęli religię chrześcijańską¹⁰³⁶. Jest to więc typowa dla dzieł monastycznych opowieść o starciu pobożnego mnicha z demonami. Pełny tego typu opisów jest *Żywot św. Antoniego*.

Brak informacji na temat zasiedlania pogańskich świątyń przez mnichów u pozostałych historyków prawdopodobnie nie oznacza, że nie posiadali oni wiedzy na temat tego zjawiska. Mnisi bowiem bardzo często wykorzystywali opuszczone pogańskie świątynie jako miejsca praktykowania swojej ascezy¹⁰³⁷. Źródła pisane odnoszące się do tej kwestii są

¹⁰³⁰ Tšmenoj oznacza kawał ziemi poświęcony bóstwu, święty okrąg, świątynię – zob. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, s. 304.. Natomiast daimon oznacza oczywiście demona, diabła, złego ducha – zob. G. Lampe, *dz.cyt.* s. 328.

¹⁰³¹ Theodoretus, HR XVI 1.

¹⁰³² Tamże, XXVIII 1.

¹⁰³³ Tamże, XXVIII 1.

¹⁰³⁴ Tamże, IV 2.

¹⁰³⁵ Tamże, XXVIII 1.

¹⁰³⁶ Tamże, XXVIII 1.

¹⁰³⁷ I. Milewski, *Powtórne wykorzystywanie świątyń pogańskich*, s.572. Dowód na to, że mnisi egipscy zasiedlali świątynie miejskie znajduje się m.in. w *Historii mnichów w Egipcie* i dotyczy miasta Oxyrynchos, w którym świątynie publiczne, jakie tylko się tam znajdowały, i przybytki starożytnych przesądów teraz stały się siedzibami

co prawda skromne, ale posiadamy za to dobrze udokumentowane odkrycia archeologiczne dla Egiptu. Dotyczą one jednakże wieku VI i czasów późniejszych, a zdecydowanie bardziej skąpe są dla okresu wcześniejszego¹⁰³⁸. Niechęć mnichów z wcześniejszych czasów do zasiedlania dawnych świątyń była konsekwencją ich lokalizacji wzdłuż Nilu, czyli blisko siedzib ludzkich, podczas gdy mnichom pierwszych wieków istnienia monastycyzmu zależało na jak największym dystansie od społeczeństwa. Taka zależność nie miała miejsca w Syrii, stąd tego rodzaju informacje możemy znaleźć u Teodoret. Dziwić może w takim razie jedynie to, że podobnych faktów nie zanotował Sozomen, który wywodził się z okolic Gazy w Palestynie. Pamiętajmy jednakże, iż Teodoret również nie podał owych wiadomości w *Historii kościelnej*, ale w dziele poświęconym ściśle życiu mnichów. Można więc uznać, że wiedza ta była już zbyt szczegółowa, jak na pracę, w której monastycyzm był jednym z wielu tematów.

Czasami mnisi zatrzymywali się w pogańskich świątyniach jedynie na pewien czas. Tak uczynił Makary Egipcjanin - przenocował w jednym z chramów, w którym znajdowały się grobowce¹⁰³⁹. Świątynie służyły więc mnichom nie tylko jako stałe siedziby, ale również jako miejsca wypoczynku w trakcie podróży. Pobyt w nich, nawet tymczasowy, stanowił dla mnicha również okazję do wypróbowania swojej wiary i umiejętności w starciu z demonami¹⁰⁴⁰.

Na podstawie przytoczonych wyżej faktów stwierdzić można, że poglądy Teodoret dotyczące pogańskich miejsc kultu nie odbiegały od powszechnego w owych czasach wyobrażenia o świątyniach, jako miejscach pobytu demonów, utożsamianych z dawnymi helleńskimi bóstwami. Mnisi zamieszkiwali w takich miejscach z różnych powodów. Była to dla nich bardzo ważna okazja do stoczenia walki z demonem, a zwycięstwo tego rodzaju traktowano jako dowód świętości danego ascety. Pozbawianie chramów ich kultowego znaczenia miało też dużą wagę w walce z pogańskimi wyznaniem, co jak wykazano wyżej było istotnym elementem działalności mnichów. Dodatkowo, dla ówczesnego społeczeństwa

mnichów (...) HM 5, 1. Podobną informację znajdziemy również w *Apoftegmatach*, które wspominają pewnego starca mieszkającego w starej świątyni i prześladowanego z tego powodu przez demony - AP Elias 7 (265) (PG 65:184–185).

¹⁰³⁸ D. Brake, *From the temple to cell, from gods to demons: pagan temples in the monastic topography of four-century Egypt*, w: *From temple to church. Destruction and renewal of local cultic topography in late antiquity*, red. J. Hahn, S. Emmel, U. Gotter Brill 2008, s. 99.

¹⁰³⁹ AP Makary 13 (466) (PG 65:268–269).

¹⁰⁴⁰ D. Brakke, dz. cyt., s. 98; zob także. Tenże, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge 2006.

duże znaczenie miało już samo miejsce kultu. Chrześcijanie liczyli, że wyznawcy pogaństwa, pozbawieni swoich świątyń, zaczną chodzić z czasem do kościołów. Postawienie kościoła w miejscu świątyni lub nawet jej chrystianizacja ułatwiać mogła poganom takie właśnie postępowanie. Zamienianie świątyń na kościoły bardzo pomagało w szerzeniu chrześcijaństwa (szczególnie na wsi). Można uznać, że taka sama zależność miała miejsce w przypadku zamieniania chramów na mnisze cele. Paganie, którzy dawniej udawali się do świątyni w celu uzyskania pomocy, mogli zwrócić się teraz o nią do mnicha, który zresztą bardzo często, w powszechnej opinii, posiadał dar uzdrawiania czy przepowiadania przyszłości, które to zdolności dawniej przypisywano pogańskim bóstwom lub ich wyroczniom czy kapłanom.

Rozdział ten miał na celu przedstawienie relacji mnichów z poganami w okresie od początków IV do końca VI wieku, w opinii historyków Kościoła. Niestety przekazali oni na ten temat stosunkowo niewielką ilość informacji. Bezsprzecznie stwierdzić możemy, iż historycy byli świadomi wzajemnych kontaktów mnichów z wyznawcami dawnych kultów. Zнали przykłady mnichów prześladowanych przez pogan oraz prześladowających zwolenników religii hellenistycznych. Dość dokładnie przedstawiona została misjonarska działalność mnichów, która wyraźnie budzi podziw historyków, ale takie podejście nie powinno być powodem zdziwienia. Podobnie kwestia ta była przedstawiana w źródłach monastycznych, z których historycy niejednokrotnie korzystali. Autorzy wskazują wyraźnie na rolę cudów, jako przyczynę wielu sukcesów, jakie mnisi odnieśli w nawracaniu i wyraźnie pozytywnie oceniają udział mnichów w walce z „zabobonem”, za jaki uważano religie pogańskie. I choć w ich czasach triumf chrześcijaństwa był już wyraźny, to nie mogli się oni wyzbyć niechęci, jaką wszyscy chrześcijanie darzyli religię pogańską. Oczywiście każdy z historyków był wiernym wyznawcą chrześcijaństwa, co również rzutowało na ich podejście do kwestii stosunków środowisk monastycznych z poganami. Autorzy ci szczerze wierzyli, że mnisi, walcząc z przejawami religii pogańskiej poprzez niszczenie świątyń i posągów, tak naprawdę walczyli z demonami, które w nich mieszkaly. Zwalczenie owych złych duchów, czyli jeden z aspektów działalności mnichów, miał mieć niezwykle pozytywny wpływ na funkcjonowanie całości społeczeństwa.

4.2 Mnisi a heretycy i schizmatycy.

Walka z heretykami to, obok przebiegu chrystianizacji, jeden z głównych tematów podejmowanych przez historyków Kościoła¹⁰⁴¹. Głoszenie poglądów uznawanych za heretyckie¹⁰⁴² było postrzegane jako grzech i podlegało wielu karom kościelnym (takim jak ekskomunika czy pozbawianie stanowiska kościelnego). Od IV wieku konsekwencjom kościelnym towarzyszyły również świeckie¹⁰⁴³ (przykładowo wygnanie). Udział mnichów w zwalczaniu heterodoksji był ważnym elementem ich obrazu w *Historiach kościelnych*. Kwestia relacji mnichów z heretykami była jednak sprawą niezwykle skomplikowaną, pełną wzajemnych prześladowań, w czasie których przedstawiciele środowisk monastycznych mogli być zarówno ofiarami jak i ciemiężcami.

Kościół walczył z heretykami zarówno poprzez stosowanie argumentacji¹⁰⁴⁴, jak i przy pomocy siły. Czasy, o których pisali historycy kościelni wypełnione były sporami

¹⁰⁴¹ P. Allen, *The use of heretics and heresies in the Greek Church. Historian Studies in Socrates and Theodoret*, w: *Reading the past in the late Antiquity*, red. G. Clark, Sydney 1990, s. 264-289.

¹⁰⁴² Pamiętać należy, że określenie herezja łączy w sobie bardzo wiele ruchów, często zwalczających się nawzajem i przekonanych o swojej prawowierności. Wyraz takim poglądom daje Ewagriusz Scholastyk, który w *Historii kościelnej* zanotował, iż żaden z twórców herezji w świecie chrześcijańskim nie chciał początkowo głosić bluźnierczej nauki, i nie z własnej chęci ześlizgnął się na drogę umniejszania czci Bożej: wręcz przeciwnie – przyjmował, że broniąc takiej a nie innej tezy, przemawia lepiej niżli jego poprzednicy (Evagrius Scholasticus Scholastyk, *Historia Kościoła* I 11)

¹⁰⁴³ M. Stachura, *W poszukiwaniu istoty przestępstwa innowierców – studia nad terminologią ustaw wymierzonych w niekatolików wydanych w latach 364-450/455*. [w:] T. Derda, E. Wipszycka (red.), *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze* t. 5, Kraków 2004: 219-269. Tenże, *Idea wykluczenia z rzymskiej społeczności obywatelskiej w antymanichejskim ustawodawstwie cesarzy późnorzymskich*, [w:] M. Kokoszko, M.J. Leszka (red.), *Byzantina Europaea. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Waldemarowi Ceranowi* (Byzantina Lodziensia XII), Łódź 2007: 533-542; Tenże, *Pogańska ofiara i heretyckie nabożeństwo w ujęciu praw Kodeksu Teodozjusza*, [w:] B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Próchniak (red.), *Ofiara – kapłan – ołtarz w świecie późnego antyku* (Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa, t. 6), Lublin 2008: 179-192. Tenże, *Walka państwa rzymskiego z pogaństwem i herezją w oczach późnoantycznych historyków: Filostorgiosa, Socratesa, Sozomenusa, Theodoretusa i Zosimosa*, U schyłku starożytności 8 (Warszawa 2009): 127-148; A. Dębiński, *Ustawodawstwo karne rzymskich cesarzy chrześcijańskich w sprawach religijnych*, Lublin 1990. Tenże, *Ustawodawstwo chrześcijańskich cesarzy rzymskich przeciw manichejczykom*, „Kościół i Prawo” 8 (1992), s. 195-203.

¹⁰⁴⁴ Taka dyskusja z poglądami przeciwnika, dotyczyła często nie wygłaszanych przez niego tez, ale stwierdzeń, które z nich wyprowadzono. Powodowało to, że przedmiotem polemiki stawały się sądy, których heretyk mógł nigdy nie wypowiedzieć, a nawet takie, z którymi się nie zgadzał. Konsekwencją takiego postępowania jest trudność w rekonstrukcji poglądów heretyckich. Jest ona tym większa, że dzieła ich często przepadły.

wyznaniowymi, przede wszystkim kontrowersją ariańską. Znaczącą rolę w przebiegu owych kontrowersji miały środowiska monastyczne. Spory dogmatyczne oddziaływały bowiem nie tylko na hierarchię kościelną czy władze i elity państwowe¹⁰⁴⁵. Angażowały się w nie szerokie masy społeczeństwa, które często znajdowały się pod wpływem wspólnot mniszych.

Podając temat herezji należy pamiętać, że wielki wpływ na sposób, w jaki przedstawiali je historycy kościelni miały ich osobiste poglądy. Wyraźnie widoczna jest tu różnica pomiędzy „nicejczykami” – Teodoretem, Sozomenem, Sokratesem i Ewagriuszem, a eunomianinem Filostorgiuszem. Ten ostatni autor jest niezwykle cennym źródłem wiedzy jeśli chodzi o kontrowersję ariańską¹⁰⁴⁶. Jako jedyny spośród historyków Kościoła patrzy bowiem na dzieje zmagania ortodoksów z heretykami z punktu widzenia tych drugich¹⁰⁴⁷. Ojciec Filostorgiusza, Karterios, przyjął nauki Eunomiusza¹⁰⁴⁸, stając się wyznawcą ich skrajnej odmiany. Pozostali historycy to zdecydowani zwolennicy ortodoksji, co niepozostało bez wpływu na sposób, w jaki przedstawiają arian i innych heretyków. Różnica w podejściu poszczególnych historyków do problemu widoczna jest nawet w używanej przez nich terminologii.

Elementem dyskusji pomiędzy zwalczającymi się obozami były często zarzuty o pospolite przestępstwa lub rozwiązałe obyczaje. Oskarżenia te bardzo ciężko jest zweryfikować.

¹⁰⁴⁵ Bywało, że poglądy religijne nakładały się na różne interesy polityczne. Zob. M. Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego (lata 324-428, wschodnia część imperium)*, Kraków 2000, s. 13.

¹⁰⁴⁶ Na temat arianizmu zob.: *Arianism after Arius. Essays on the development of the fourth century Trinitarian conflicts*, pod red. R.M. Barnes, D.H. Williams, Edinburg 1993; M. Pyc, *Arianizm w kontekście sporu o bóstwo Jezusa Chrystusa*, „*Studia Gnesnensia*” 24 (2010), s. 125-137; D. Sychała, *Cesarze rzymscy a arianizm: od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza Wielkiego (312-395)*, Poznań, 2007; R. Toczko, *O arianizmie Eusebius Caesariensis z Cezarei raz jeszcze - głos w dyskusji*, „*U Schyłku Starożytności*” 8 (2009), s. 101-126; H. Pietras, *List Konstantyna do Aleksandra i Ariusza a zwołanie Soboru Nicejskiego*, „*Vox Patrum*” 26, t. 49 (2006), s. 531-547; S. Bralewski, *Polityka Konstantyna Wielkiego wobec arian po soborze w Nicei: nagły zwrot czy kontynuacja?* „*Vox Patrum*” 1998, s. 335-355.

¹⁰⁴⁷ M. Stachura, *Jak heretyk pisze historię Kościoła? Przypadek Filostorgiusza*, w: *Człowiek w antycznym świecie*, red. S. Sprawski, Kraków 2012, s. 355-364.

¹⁰⁴⁸ M. Stachura, *Kościół eunomianin (anomejski) w chrześcijańskim cesarstwie rzymskim*, [w:] L. Morawiecki, P. Berdowski (red.), *Ideologia i propaganda w starożytności. Materiały z konferencji Komisji Historii Starożytnej Polskiego Towarzystwa Historycznego, Rzeszów 12-14 września 2000*, Rzeszów 2004, s. 463-478.

Określenie *herezja*¹⁰⁴⁹ oznacza poglądy religijne uznawane za sprzeczne z oficjalnie głoszoną przez Kościół doktryną¹⁰⁵⁰. Termin wywodzi się ze starożytnej Grecji, ale dopiero chrześcijaństwo nadało mu pejoratywny charakter¹⁰⁵¹. Początkowo herezja oznaczała wybór – preferowaną doktrynę filozoficzną i naukową¹⁰⁵². Dla chrześcijan natomiast herezja była świadomym lub mimowolnym odejściem od ortodoksyjnej doktryny, określonej przez zwierzchnie autorytety. Obecnie odróżnia się herezję formalną, polegającą na uporczywym i świadomym głoszeniu poglądów niezgodnych z oficjalnym stanowiskiem Kościoła oraz herezję materialną, czyli nieświadomą¹⁰⁵³. Dla pisarzy wczesnego chrześcijaństwa, takie rozróżnienie nie miało znaczenia. Za herezję uważali oni jedynie późniejsze od ortodoksji¹⁰⁵⁴, świadome, dobrowolne odstępstwa¹⁰⁵⁵. Swoją własną koncepcję herezji przedstawił biskup Aleksandrii Atanazy w swoich *Mowach przeciw arianom*¹⁰⁵⁶. Dla Atanazego podstawą herezji nie był sam błąd teologiczny, ale odłączenie się od wspólnoty kościelnej¹⁰⁵⁷. Tak rozumiana herezja nie byłaby już błędem chrześcijan, ale stanowiłaby odrębne wyznanie¹⁰⁵⁸. Z tego też powodu Atanazy zwraca uwagę na kwestię nazewnictwa ruchów heretyckich, w odniesieniu

¹⁰⁴⁹ Zob. M. Stachura, *Pojęcie „heretycy” w ustawodawstwie Konstantyna Wielkiego i jego następców*, *Historyka* 30 (Kraków 2000): 59-72.

¹⁰⁵⁰ *Religia. Encyklopedia PWN*, tom 4, s. 363.

¹⁰⁵¹ Zdarzają się jednak przykłady pisarzy chrześcijańskich, którzy stosowali ten termin w formie pozytywnej. Klemens Aleksandryjski mówi o herezji jako *wyborze* – mógł on być dobry i oznaczał wtedy wyznawanie ortodoksyjnej wersji wiary, lub zły (czyli przystanie do którejś z grup „odstępców”) – Klemens aleksandryjski, *Stromata* VII, 92,3. Dla Orygenesza herezja oznaczała usprawiedliwioną różnicę zdań (Orygenes, *Contra Celsum* III 12).

¹⁰⁵² *Religia. Encyklopedia PWN*, tom 4, s. 363.

¹⁰⁵³ Tamże, s. 363.

¹⁰⁵⁴ Pogląd, który mówił o tym, że herezja była wtórna wobec ortodoksji podzielali przede wszystkim pisarze wczesnochrześcijańscy. W czasach nowożytnych pojawiły się teorie, że herezja i ortodoksja historycznie i geograficznie pojawiały się w różnej kolejności. Próbowano także wyjaśnić genezę ruchów heretyckich jako odpowiedź na zetknięcie się chrześcijaństwa z filozofią grecką. Zob. W. Myszor, *Między ortodoksją i herezją*, „Teologia polityczna” 2003/2004 nr 1, s. 133-139.

¹⁰⁵⁵ M. Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego (lata 324-428, wschodnia część imperium)*, Kraków 2000, s.16.

¹⁰⁵⁶ Atanazy, *Mowy przeciwko arianom* I 1: *Z herezjami jest tak, że to, jak daleko odstąpiły od prawdy, ujawniają dopiero wtedy, gdy wymyślają sobie obłędne nauki, ale ich bezbożność już od dawna jest dla wszystkich jawna. Przecież odłączenie się od nas ludzi, którzy wynaleźli tego rodzaju rzeczy, może być jasnym dowodem – jak napisał błogosławiony Jan – że ich myślenie ani nie było, ani też obecnie nie jest naszym. Dlatego – jak powiedział Zbawca – ci, którzy nie zbierają z nami, rozpraszają razem z diabłem i czarują na śpiących, aby posiać swój zgubny jad i mieć współtowarzyszy własnej agonii.* (tłum. M. Szewczyk).

¹⁰⁵⁷ P.M. Szewczyk, *Wprowadzenie [w:] Atanazy Wielki, Mowy przeciwko arianom I-III*, Kraków 2013, s. 11.

¹⁰⁵⁸ Tamże, s. 12.

do których nie stosuje się już określenia chrześcijanie, ale nadaje się im nazwę od imienia twórcy danego ruchu¹⁰⁵⁹.

Sozomen na określenie herezji używał słowa a...rŕseij¹⁰⁶⁰. Formę tę stosował również Sokrates¹⁰⁶¹, a także Teodoret z Cyru, który pisał m.in. o Kościele heretyków (airetikînTMklhs...an¹⁰⁶²). Wobec heterodoksji Sokrates używał również dość neutralnego określenia d'òxa¹⁰⁶³, czyli nauka, system wierzeń, doktryna¹⁰⁶⁴. Stosował je także Sozomen¹⁰⁶⁵ obok wyrażenia ċre...ou dogmłtwn¹⁰⁶⁶. Przyjmujących poglądy Ariusza Sokrates nazywał zwolennikami jego doktryny¹⁰⁶⁷.

U Sozomena pojawił się także termin ċre...ou diastrof»j¹⁰⁶⁸, który przetłumaczyć można jako *obłąd Ariusza*, choć słowo diastrof» ma wiele znaczeń¹⁰⁶⁹. Pojęcie to nie pojawia się jednak bezpośrednio w tekście, który napisał Sozomen, ale w jednym z listów, który zacytował. Opisując śmierć Ariusza używał on zwrotu dusseb»s¹⁰⁷⁰, a więc - bezbożny. Jest to jedno z najbardziej negatywnych określeń użytych przez Sozomena.

Teodoret, na opisanie heretyckich doktryn stosował nieco bardziej rozbudowaną terminologię. Arianizm określał bluźnierstwem (blasfhm...a¹⁰⁷¹), lub ohydą (bdelur...a¹⁰⁷²), a samego Ariusza ojcem bluźnierstwa (blasfhm...as pat»r¹⁰⁷³). Mówiąc o herezjach używał również takich wyrażen jak szaleństwo (man...a¹⁰⁷⁴), obłąd (frenoblłbeia¹⁰⁷⁵) czy choroba (n'òsoj¹⁰⁷⁶). Wyznawców arianizmu biskup Cyru nazywał wychowankami kłamstwa

¹⁰⁵⁹ P.M. Szewczyk, *Wprowadzenie* [w:] Atanazy Wielki, *Mowy przeciwko arianom*, s. 12.

¹⁰⁶⁰ Sozomenus, HE II 21, GSC 4: 77, 1; HE II 32, GSC 4: 97,3; HE II 32, GSC 4: 97, 3 i 19; HE VI 11, GSC 4: 251, 3; HE VI 25, GSC 4: 272, 12; HE VII 4, GSC 4: 305, 11.

¹⁰⁶¹ Socrates, HE I 6, GSC 1: 12, 24.

¹⁰⁶² Theodoretus, HR II 21.

¹⁰⁶³ Socrates, HE I 6, GSC 1: 6, 8.

¹⁰⁶⁴ Zob. Lampe, s. 380.

¹⁰⁶⁵ Sozomenus, HE I 20, GSC 4: 41, 16; HE II 21, GSC 4: 77,8; HE II 33, GSC 4: 99,4; HE III 1, GSC 4: 101, 9.

¹⁰⁶⁶ Tamże, II 21, GSC 4:77,21; HE II 32, GSC 4: 96, 30.

¹⁰⁶⁷ Socrates, HR I 9, GSC 1: 40, 14 – 15: *ομόδοξων αὐτοῦ πανηγυρικώτερον (...)*.

¹⁰⁶⁸ Sozomenus, HE VI 11, GSC 4: 250, 23.

¹⁰⁶⁹ Lampe, *dz.cyt.*, s. 360 – oznacza ono błąd, odwrócenie się od prawdy itd.

¹⁰⁷⁰ Sozomenus, HE II 29, GSC 4: 94, 15.

¹⁰⁷¹ Theodoretus HE I 2, GSC 5: 8, 2; HE I 7, GSC 5:33, 19.

¹⁰⁷² Theodoretus, HR II 16.

¹⁰⁷³ Tamże, I 10.

¹⁰⁷⁴ Tamże, III 16.

¹⁰⁷⁵ Tamże, III 16.

¹⁰⁷⁶ Tamże, III 16 (w formie n'òsw).

(eqpÚlljsan d™ toÝ feàdoj¹⁰⁷⁷). W stosunku do arianizmu Teodoret wykorzystywał również określenie pľnh¹⁰⁷⁸, oznaczające błąd¹⁰⁷⁹, oraz słowo lèbh¹⁰⁸⁰, które tłumaczyć można jako szkodę, stratę¹⁰⁸¹. Wobec heretyków autor ten stosował klasyczne określenie a...resiġtai¹⁰⁸².

Ewagriusz, podobnie jak Teodoret, posługiwał się bardzo różnorodnymi określeniami herezji i jej zwolenników. Wspominał o szaleństwie Ariusza (çre...ou man...aj¹⁰⁸³), a w dalszym ciągu swojego wywodu o tym odstępstwie nazywał je wręcz szaleństwem godnym niewolników (doulik»n 'Are...ou man...an¹⁰⁸⁴). Bardzo często Ewagriusz stosował określenie bluźnierstwo (blasfhm...a¹⁰⁸⁵) lub bluźniercza nauka (blasfhm...an ™gnokÒtoj¹⁰⁸⁶). Mówiąc o heretykach Ewagriusz korzystał, podobnie jak większość historyków kościelnych, z formy afretikŒj¹⁰⁸⁷. Choć wobec niektórych ważniejszych przedstawicieli ruchów heretyckich używał zdecydowanie bardziej negatywnych określeń. Szczególnie wiele takich niekorzystnych sformułowań dotyczy osoby Nestoriusza, który był nazywany przez Ewagriusza m.in. kuźnią bluźnierstwa (blasfhm...aj ™rgast»rion¹⁰⁸⁸) lub ojcem bluźnierstwa (blasfhm...aj pater¹⁰⁸⁹).

W tekście Filostorgiusz wypowiada się na temat heretyków w sposób nienapastliwy, co jest prostą konsekwencją poglądów samego autora. Przykładowo wobec sekty eunomian używał on sformułowania Eúnomianġn moirej¹⁰⁹⁰. Określenie mo...ra ma charakter neutralny. Słowo to nie musi oznaczać sekty, a po prostu grupę osób¹⁰⁹¹. Często heretyckie wspólnoty Filostorgiusz nazywał po prostu zgromadzeniami, przykładowo - EÚnomian»j sunagwg»n¹⁰⁹².

¹⁰⁷⁷Theodoretus, HR II 16.

¹⁰⁷⁸ Theodoretus, HE I 1, GSC 5: 6, 3.

¹⁰⁷⁹G. Lampe, *dz.cyt.* s. 1089.

¹⁰⁸⁰ Theodoretus, HE II 2, GSC 5: 96,9.

¹⁰⁸¹ G. Lampe, *dz. cyt.*, s. 818.

¹⁰⁸² Theodoretus, HE I 3, GSC 5: 25, 7.

¹⁰⁸³ Evagrius Scholasticus, HE I 1, J. Bidez, L. Parmentier 6, 7.

¹⁰⁸⁴ Tamże I 1, J. Bidez, L. Parmentier 6, 17.

¹⁰⁸⁵ Tamże I 2; J. Bidez, L. Parmentier 7, 16; HE I 4, J. Bidez, L. Parmentier 10,7; HE I 7, J. Bidez, L. Parmentier 12, 15.

¹⁰⁸⁶ Tamże, I 5, J. Bidez, L. Parmentier 10, 25 – 26.

¹⁰⁸⁷ Tamże, HE III 7, J. Bidez, L. Parmentier 106, 25; III 21, J. Bidez, L. Parmentier 119,3.

¹⁰⁸⁸ Tamże, I 2, J. Bidez, L. Parmentier 7, 2-3.

¹⁰⁸⁹ Tamże, I 7, J. Bidez, L. Parmentier 12, 20 (w polskim tłumaczeniu mowa jest o „ojcu bluźnierczej nauki”).

¹⁰⁹⁰ Philostorgius, HE XII 11, GSC 21: 148, 5.

¹⁰⁹¹ G.W.H. Lampe, *dz.cyt.*, s. 875.

¹⁰⁹² Philostorgius, HE XII 11, GSC 21: 148, 2. G. Lampe, *dz. cyt.*, s. 1296.

Historyk używał także, podobnie jak Sozomen i Sokrates, neutralnego wyrażenia $\delta\acute{\omicron}\chi\alpha$ ¹⁰⁹³, czyli nauka, w odniesieniu do doktryny ariańskiej.

Na podstawie przytoczonej terminologii wywnioskować można, że Sozomen i Sokrates, mimo, że jako wyznawcy ortodoksji negatywnie podchodzili do wszelkich herezji, starali się w swojej relacji historycznej zachować pewną obiektywność. Kwestia ta widoczna jest w szczególności w odniesieniu do cesarzy. Sozomen potrafił operować suchą relacją w wypadku władców, którzy popierali heretyków. Surowo natomiast oceniał np. ariańskich biskupów¹⁰⁹⁴. Sozomen generalnie o sprawach drażliwych, takich jak zagadnienia związane z dogmatami wiary, mówi niewiele. Zdecydowanie bardziej szczegółowo omawia za to postawę ludzi, którzy brali udział w tego rodzaju sporach¹⁰⁹⁵. Najmniej obiektywizmu, spośród wszystkich ortodoksyjnych historyków, w kwestii oceny ruchów heretyckich wykazuje Teodoret. Biskup Cyru jest zresztą autorem niezwykle ważnym ponieważ podejmuje kwestie walki z herezją także w innych swoich pracach. Wiele informacji odnajdziemy w jego korespondencji, a także w dziele *Haereticorum fabularum compendium*. Jeśli chodzi o stosunek Teodoretę do heretyków ciekawym elementem jego biografii jest fakt, że sam został zaliczony w ich poczet. Wydarzenie to nie zmieniło postawy biskupa Cyru – nadal pozostawał nieprzejednanym wrogiem herezji¹⁰⁹⁶. Stał się jednak, w stopniu większym niż inni ortodoksyjni historycy Kościoła, przeciwnikiem mieszania się cesarza w sprawy kościelne¹⁰⁹⁷. Podobnie nietolerancyjny charakter ma dzieło Filostorgiusza, który niemal wszystkim przeciwnikom doktryny eunomiańskiej przypisuje cechy negatywne. Również słownictwo użyte przez Ewagriusza wskazuje na wielką niechęć tego historyka do sporów doktrynalnych i ich przedstawicieli.

Kontrowersyjna natomiast jest sprawa podejścia Sokratesa do Kościoła nowacjan¹⁰⁹⁸. Okazywał im bowiem w napisanej przez siebie *Historii kościelnej* wiele sympatii. Posądzano nawet Sokratesa, że należał do ich wspólnoty. Kwestii tej nie da się jednoznacznie rozstrzygnąć – do tego konieczna byłaby deklaracja samego historyka, której jednak nie

¹⁰⁹³Philostorgius, HE IV 4, GSC 21: 60,14.

¹⁰⁹⁴ Z. Zieliński, *Wstęp*, [w:] Sozomen, *Historia Kościoła*, s. 8.

¹⁰⁹⁵ Tamże, s. 10.

¹⁰⁹⁶ Teodoret napisał list do członka wspólnoty ariańskiej, najprawdopodobniej jej radykalnej odmiany – eunomian. List ten jest wyraźną próbą nawrócenia adresata na wiarę ortodoksyjną (Theodoretus, List XIII).

¹⁰⁹⁷ M. Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego (lata 324-428, wschodnia część imperium)*, Kraków 2000, s. 32.

¹⁰⁹⁸ Zob. M. Wallraff, *Socrates Scholasticus on the history of novatianism*, „Studia Patristica” 29 (1997), s. 170-177.

posiadamy. Trzeba jednak pamiętać, że nowacjanie byli rygorystami i z powodów dyscyplinarnych zerwali łączność z Kościołem powszechnym, byli więc schizmatykami, a nie heretykami.

Należy podkreślić, że heretycy interesowali autorów *Historii kościelnych* ze względu na ich związek z dziejami Kościoła ortodoksyjnego¹⁰⁹⁹. Opisywali więc postać i działalność herezjarchy i genezę herezji, ale dalsze dzieje odłączonej wspólnoty interesowały ich już w znacznie mniejszym stopniu (choć Sokrates niemało miejsca poświęcił w swym dziele arianom, nowacjanom, eunomianom i macedonianom, w czym starał się naśladować go Sozomen¹¹⁰⁰). Podobnie postępował także Filostorgiusz, który tracił zainteresowanie dziejami innych Kościołów, kiedy tylko przestały one oddziaływać na wspólnotę eunomian, do której sam należał.

W swoich *Historiach kościelnych* Sokrates, Sozomen, Teodoret, Filostorgiusz i Ewagriusz informują o bardzo wielu herezjach i schizmach. Nie jest moim zamiarem przedstawianie panoramy ruchów heretyckich z IV i V wieku – zagadnienie to jest na tyle obszerne, że wymagałoby zupełnie oddzielnej pracy. W dodatku nie we wszystkich sporach dogmatycznych uczestniczyli mnisi. W niniejszym podrozdziale interesować mnie będą wzajemne oddziaływania na siebie heretyków i mnichów przedstawione w *Historiach kościelnych*. Moim zadaniem będzie więc opisanie konkretnych, znanych Sokratesowi, Sozomenowi, Teodoretowi, Filostorgiuszowi i Ewagriuszowi, przykładów działań, jakie podejmowali mnisi wobec heretyków i wyjaśnienie ewentualnych różnic w ich relacjach. Przedstawię zarówno postacie mnichów, którzy walczyli z herezjami, jak i tych mnichów, którzy należeli do tego rodzaju wspólnot oraz postaram się wyjaśnić, czy fakt, że dany mnich był herezjarchą miał wpływ na sposób, w jaki postrzegali go autorzy *Historii kościelnych*. Zajmę się także opisanymi przez nich prześladowaniami, których doświadczyć mieli mnisi ze strony heretyków, a informacje te skonfrontuję z innymi źródłami i ustaleniami współczesnych badaczy.

¹⁰⁹⁹ Gatunek wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa poświęcony wyłącznie herezjom to herezjologie (np. *Panarion* Epifaniusza z Salaminu). Pracę tego rodzaju napisał również Teodoret z Cyru – *Haereticorum fabularum kompendium*.

¹¹⁰⁰ M. Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego (lata 324-428, wschodnia część imperium)*, Kraków 2000, s. 31.

Udział mnichów w zwalczaniu herezji nie budzi wątpliwości. Informacje o prowadzeniu tego rodzaju działalności przez przedstawicieli środowisk monastycznych znajdziemy w wielu źródłach¹¹⁰¹. Historycy kościelni przedstawili jednoznacznie pozytywny obraz mnicha przeciwstawiającego się wyznawcom herezji. Znamienny jest fragment dzieła Sozomena, w którym ten eksponował zasługi mnichów w zwalczaniu herezji:

Wyjaśniając fakt, że te fałszywe doktryny (dŌgmata) nie odniosły zwycięstwa i nie rozprzestrzeniły się w masach [...] trzeba chyba w pierwszym rzędzie umieścić działalność ówczesnych mnichów. Albowiem tak asceci w Syrii i w Kapadocji, jak i w prowincjach dokoła tych ziem, z całej mocy trzymali się orzeczeń soboru nicejskiego. A mało już brakowało do tego, by obszary ziem Wschodu poczynając od Cylicji aż po Fenicję całkowicie ogarnęła doktryna Apolinarego, a herezja Eunomiusza — poczynając od Cylicji i góry Taurus, aż po Hellespont i sam Konstantynopol; bo przecież i jeden, i drugi łatwo mógł nakłonić do przejścia na własną jego wiarę zarówno tych, wśród których stale przebywał, jak i ludzi z najbliższego sąsiedztwa. Ale przytrafiło im się coś podobnego do sytuacji, w jakiej poprzednio znaleźli się arianie: mianowicie szerokie masy wiernych na tych obszarach, podziwiając wspomnianych tu mnichów za ich cnoty udokumentowane uczynkami, żywiły mocne przekonanie, że również i nauka przez nich głoszona jest słuszna; toteż odwracały się ze wstrętem od zwolenników odmiennych poglądów, uważając ich za ludzi bynajmniej nie wolnych od zafałszowanych doktryn. Zupełnie tak jak Egipcjanie, którzy idąc w ślady swoich mnichów stawili opór arianom¹¹⁰².

Istniało wiele przyczyn dla których ówcześni mnisi (a także pozostali chrześcijanie) podejmowali się walki z herezjami. Podstawowe znaczenie miała chęć utrzymania czystości doktryny chrześcijańskiej. Przyczyną dla której zwalczano heretyckie wspólnoty było też powszechne w ówczesnym świecie przeświadczenie, że bezbożność jednego człowieka może ściągnąć gniew Boży na całe społeczeństwo. Przekonanie to wywodziło się jeszcze z antycznej tradycji i było przyczyną prześladowań chrześcijan przez pogan. W świecie, w którym wyznawcy Chrystusa stanowili większość pogląd taki obracał się przeciwko heretykom¹¹⁰³. Trzeba też zaznaczyć, że dla współczesnych chrześcijan wielką wartością była

¹¹⁰¹ *Apoftegmaty*: 189, 828; Atanazy, VA 68-70; Cyryl ze Scytopolis, *Żywot świętego Eutymiusza* 12,26; Cyryl ze Scytopolis, *Żywot świętego Saby* 50.

¹¹⁰² Sozomenus, HE VI 27, GSC 4: 276, 13-25 (tłum. S. Kazikowski)

¹¹⁰³ M. Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego (lata 324-428, wschodnia część imperium)*, Kraków 2000, s. 53.

jedność Kościoła, gdyż tylko zjednoczony Kościół mógł wyprosić błogosławieństwo Boga. Jedność obywateli w kulcie bogów, który miał charakter państwowy także była wartością w świecie antycznym od wieków. Heretycy odłączając się od Kościoła burzyli jego jedność.

Heretyków zwalczał najsławniejszy mnich, Antoni Pustelnik. Zgodnie ze słowami Atanazego anachorecie temu *wstrętna była herezja arian. Głosił by nikt się do nich nie zbliżał ani nie przyjmował ich złej wiary. Gdy pewnego dnia przyszli do niego arianie, a on wypytał ich i stwierdził, że są bezbożni, przegonił ich z góry, mówiąc, że ich słowa są gorsze od żmij*¹¹⁰⁴. Antoni wrogo odnosił się także do innych grup rozbijających jedność Kościoła: *nigdy nie miał nic wspólnego z melicjanami, którzy byli schizmatykami, od początku widząc ich zło i odstępstwo. Nie przestawał także z manichejczykami ani z innymi heretykami, chyba jedynie po to, żeby upominać ich, by się nawrócili. Uważał bowiem i mówił to, że przestawanie z nimi jest dla duszy szkodą i zgubą*¹¹⁰⁵. Wiadomości o antyheretyckiej działalności Antoniego przekazują również *Historie kościelne*, w dużej mierze bazujące właśnie na informacjach, które Atanazy przedstawił w *Żywocie Antoniego*. Sozomen podkreślał, iż wśród osób, które szczególnie wytrwale stały na straży postanowień soboru nicejskiego było *całe mnóstwo mnichów* (καὶ σύμπαν τῶ μοναχικῶν πλήθος), w tym właśnie Antoni Wielki i jego wychowankowie¹¹⁰⁶. Antoni był także, w opinii Sozomena, twórcą przepowiedni która mówiła o niepokojach jakie miała wywołać w Kościele herezja ariańska¹¹⁰⁷. Opis tej wizji zawarty jest w dziele Atanazego, z którego Sozomen korzystał. Historycy Kościoła, konkretnie Sozomen, Rufin i Teodoret, informują również, iż Antoni wspierał Atanazego w jego konflikcie z arianami¹¹⁰⁸. Biskup Cyru choć przekazał najwięcej informacji na temat walki mnichów z herezjami i ich wyznawcami, w przypadku Antoniego i jego zaangażowania w te zmagania ograniczył się jedynie do krótkiej wzmianki¹¹⁰⁹. Teodoret porównał działalność egipskiego pustelnika do poczynąń syryjskiego ascety Juliana. Obydwaj mnisi musieli opuścić swoje pustelnie i udać się do miasta (do Aleksandrii Antoni i do Antiochii Julian) aby zaprzeczyć rozsiewanym przez arian plotkom. Heretycy rozgłaszali bowiem opinię, że mnisi ci wyznają wspólne z nimi dogmaty. Tego rodzaju informację o Julianie Teodoret przekazuje

¹¹⁰⁴ Atanazy, *Żywot Antoniego*, 68.

¹¹⁰⁵ Tamże, 68.

¹¹⁰⁶ Sozomenus, HE III 13, GSC 4: 118, 2-3.

¹¹⁰⁷ Tamże, VI 5, GSC 4:243, 7-15.

¹¹⁰⁸ Tamże, II 31; GSC 4: 96, 7-9; Rufinus, HE XI 7, GSC 6: 1013, 14-16; Theodoretus, HE IV 24, GSC 5: 267, 19 – 268, 6.

¹¹⁰⁹ Theodoretus, HE IV 24, GSC 5: 267, 19 – 268, 6.

zarówno w *Historia religiosa*¹¹¹⁰ jak i w *Historii kościelnej*¹¹¹¹. Wedle biskupa Cyru *wierni najbardziej obawiali się tego, że pogłoska ta zwiedzie ludzi niewykształconych i prostych i uwikła ich w sieci heretyków*¹¹¹². Imię ascety służyło heretykom *za przynętę dla ich [czyli prostych ludzi] upolowania*¹¹¹³. Przykład podobnego postępowania innowierców znajdujemy także we wspomnianym już wielokrotnie dziele biskupa Aleksandrii Atanazego¹¹¹⁴. Wydaje się więc, że działalność taka mogła być dość częstą praktyką heretyków, a u jej podstaw leżało uznanie dla autorytetu pustelnika, za którego przykładem mogły pójść tłumy wiernych. Z tego też powodu mnich, którego imię wykorzystywane było w ten sposób musiał podjąć szybką reakcję, związaną najczęściej z opuszczeniem swojej pustelni, aby zaprzeczyć rozgłaszanym o sobie pogłoskom i dać wyraz swojej prawowierności.

Innym opisany przez Teodoretę asceta - Marcjan *z odrazą odnosił się do szaleństwa Ariusza, które wtedy podsycane było przez władzę cesarską, brzydził się obłędem Apolinarego. Zwalczał dzielnie zwolenników Sabeliusza, którzy trzy Osoby Boskie sprowadzają do jednej. Odwracał się otwarcie od ludzi zwanych euchitami*¹¹¹⁵, którzy *w habicie mnichów cierpieli na chorobę manichejczyków*¹¹¹⁶. Fragment ten nie wywodzi się, co prawda z *Historii kościelnej*¹¹¹⁷, ale z *Historia religiosa*. Niemniej jednak dobrze prezentuje on poglądy Teodoreta, który przedstawiając zachowanie Marcjana wobec heretyków udziela mnichowi wyraźnej pochwały – biskup Cyru twierdzi, iż podziwia u tego mnicha *zachowanie nieskalanych zasad boskiej nauki*¹¹¹⁸. Niestety tekst ten nie informuje o działaniach, jakie miał podjąć Marcjan aby zwalczać odstępców od ortodoksyjnego wyznania wiary. Teodoret wspomina jedynie o niechęci pustelnika do heretyków. Podobnie zresztą wygląda kwestia udziału mnicha Jakuba w podjętych przez Teodoretę działaniach

¹¹¹⁰ Theodoretus, HR II 16: Wychowankowie kłamstwa rozgłaszali w mieście pogłoskę, że wielki Julian – mam na myśli naszego Starca – wyznaje wspólne z nimi dogmaty (tłum. K. Augustyniak).

¹¹¹¹ Theodoretus, HE IV 24, GSC 5: 267, 1-3: W tym samym czasie, sławny Julian o którym już wspomniałem, został zmuszony do opuszczenia pustyni i przybycia do Antiochii, ponieważ wychowankowie kłamstwa, twórcy oszczerstw, mam na myśli oczywiście arian, utrzymywali, że ten wielki człowiek należał do ich wspólnoty (tłum. K. Skotnicka).

¹¹¹² Theodoretus, HR II 16. (tłum. K. Augustyniak).

¹¹¹³ Tamże, II 16. (tłum. K. Augustyniak).

¹¹¹⁴ Atanazy, *Vita Antonii* 69 (PG 26, 941): *A gdy arianie kłamali, że ma on poglądy podobne do ich własnych, słysząc to oburzał się i dziwił. Poproszony przez biskupów i wszystkich braci, opuścił pustynię, przybył do Aleksandrii i publicznie przeklął arian.* (tłum. Z. Brzostowska).

¹¹¹⁵ Theodoretus, HR III 16.

¹¹¹⁶ Tamże, III 16.

¹¹¹⁷ Tam pojawia się jedynie imię tego mnicha (HE IV 25), a ponieważ sam Teodoret wielokrotnie odsyła czytelnika *Historii Kościelnej* do *Historia religiosa*, można widzieć w tym drugim dziele uzupełnienie pierwszego.

¹¹¹⁸ Theodoretus, HR III 16.

wymierzonych w sektę Marcjonitów¹¹¹⁹. Biskup Cyru uzyskał pełne poparcie mnicha, ale ograniczało się ono do modlitw i wygłoszenia przepowiedni zapowiadającej zwycięstwo nad heretykami¹¹²⁰.

Przykład konkretnych zabiegów poczynionych przez mnicha, których celem była ochrona wyznawców ortodoksyjnego chrześcijaństwa przed heretykami, dał Sozomen opisując działalność Izaakiosa. Mnich ten miał interweniować u samego cesarza Walensa, a celem jego poczynań było odzyskanie kościołów, które odebrano ortodoksom. Zgodnie z relacją historyka Izaakiosa podszedł do cesarza kiedy ten wyruszył z Konstantynopola aby walczyć z Wizygotami. Sozomen przytacza słowa, które miał wypowiedzieć mnich do cesarza: „*Oddaj — powiedział — o, cesarzu, tym, którzy właściwie pojmują prawdy wiary i strzegą przekazu soboru nicejskiego, odebrane im kościoły, a wygrasz tę wojnę!*” *Rozgniewany cesarz nakazał go aresztować i trzymać pod strażą w więzieniu do czasu, aż po swoim powrocie będzie mógł wymierzyć mu karę za to zuchwalstwo. „Ależ nie wrócisz — rzecze zakonnik — jeśli nie oddasz najpierw kościołów.” Tak się też w końcu stało*¹¹²¹. W podobny sposób spotkanie mnicha z cesarzem opisuje Teodoret¹¹²². Odrębną kwestią jest sprawa prawdziwości opisywanego wydarzenia. Niemniej jednak z relacji obydwóch historyków wyłania się niezwykle pozytywny obraz mnicha, który nie obawiając się żadnych konsekwencji był gotów bronić swojej wiary i interesów współwyznawców. Sozomen twierdził, iż Izaakios był *pod każdym względem wspaniały, a nade wszystko nie zwracający uwagi na żadne niebezpieczeństwa, jeśli w grę wchodziła sprawa Boża* (τῆς τοῦ Θεοῦ ἡ ἐκκλησίας, καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἐκτρέφοντο οὐδὲν κίνδυνον καταφρονῶν)¹¹²³.

Kolejnym bardzo ważnym przykładem mnicha występującego przeciwko błędom ariańskim był Marcin¹¹²⁴, który początkowo działał na terenie Ilirii, a potem przeniósł się do Mediolanu. Postać ta, spośród interesujących mnie historyków Kościoła, znana jest jedynie Sozomenowi. Z jego relacji dowiadujemy się, iż mnich ten *zdecydowanie występując w obronie wykładu wiary zdemaskował niektórych biskupów z tamtego terenu* [chodzi

¹¹¹⁹ O Marcjonie i jego herezji zob. m.in. M. Stachura, *Herezja Marcjona i rozwój terytorialny kościoła marcjonitów do początku IV w.*, „Nomos” 12/13 (1995/96), s. 153-167; M. Stachura, *Marcjon z Pontu i początki kościoła marcjonitów*, Vox Patrum 11/12 (Lublin 1991/1992) Nr. 20-23: 345 -360; A. Piskozub-Piwosz, *Polemika z marcjonizmem w Orygenesie "Komentarzu do Listu świętego Pawła do Rzymian"*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologica” (2006), s. 127-140.

¹¹²⁰ Theodoretus, HR XXI 17.

¹¹²¹ Sozomenus, HE VI 40, GSC 4: 301, 3-8.

¹¹²² Theodoretus HE IV 31.

¹¹²³ Sozomenus, HE VI 40, GSC 4: 301, 1-2. (tłum. S. Kazikowski).

¹¹²⁴ św. Marcin z Tours żył w latach ok. 316-397 (lub 401).

o Illirię] *jako zwolenników doktryny ariańskiej (...)*¹¹²⁵. Za swoje postępowanie ponosił bardzo surowe konsekwencje - *atakowany podstępnie i wielokroć publicznie chłostany, skazany został na wygnanie*¹¹²⁶. Z tego właśnie powodu przeniósł się do Medialonu, ale i tam wystąpił przeciwko biskupowi Auksenejuszowi, który jak to określił Sozomen *nie był w porządku wobec formuły wiary, ustalonej przez uczestników soboru w Nicei*¹¹²⁷. Sozomen przedstawia postać Marcina jednoznacznie pozytywnie - zalicza go do grona chrześcijańskich mędrców (φιλοσόφων ἀνδρῶν)¹¹²⁸, wspomina jego wielką moc sprawiania cudów¹¹²⁹. Prawowierny mnich przedstawiony jest przez historyka kościelnego w opozycji do heretyckich biskupów. Sozomen wyraźnie podkreśla także cierpienia jakie znieść musiał Marcin w obronie wyznania nicejskiego.

Sokrates z Konstantynopola wskazywał, iż Bazyli z Cezarei *przejawiał żywą troskę o położenie Kościoła. Obawiając się bowiem, że przewrót ariański może objąć także i prowincje Pontu, co tchu pospieszył w owe strony. Zakładając tam klasztory i bezpośrednio udzielając wiernym pouczeń, umocnił chwiejnych*¹¹³⁰. Tekst ten wyraźnie wskazuje na znaczącą rolę mnichów w ograniczaniu rozwoju heretyckich doktryn. Jaka była jednakże przyczyna takiego sukcesu? Podobnie jak w przypadku nawracania pogan, podstawowe znaczenie miał osobisty przykład ascetów. Ich *cnoty udokumentowane uczynkami*¹¹³¹, to bardzo często różnego rodzaju cuda, które miały sprawiać, że ludność uważała ich za obdarzonych szczególną Bożą łaską.

Z przytoczonych fragmentów wyłania się obraz mnichów gotowych ponieść każdą ofiarę w obronie swojej wiary. Historycy Kościoła przedstawiają ich jako osoby obdarzone niezwykłymi umiejętnościami, podkreślają siłę ich wiary. Postać świątobliwego mnicha walczącego z herezją przeciwstawiona jest czasami zagubionym w wierze cesarzom czy biskupom. W ten właśnie sposób Sozomen przedstawił ascetów byli Marcina i Izaakiosa. Opisani przez historyków mnisi w swojej walce z heretykami zawsze odnosili sukcesy, choć czasami wymagały one wielu poświęceń.

¹¹²⁵ Sozomenus, HE III 14, GSC 4: 124, 26 – 125, 2. (tłum. S. Kazikowski).

¹¹²⁶ Tamże, III 14, GSC 4: 125, 2-3. (tłum. S. Kazikowski).

¹¹²⁷ Tamże, III 14, GSC 4: 125, 3-5. (tłum. S. Kazikowski).

¹¹²⁸ Tamże, III 14, GSC 4: 124, 22-23.

¹¹²⁹ Tamże, III 14, GSC 4: 125, 8 -10.

¹¹³⁰ Socrates, HE IV 26, GSC 1: 261, 7 – 11.

¹¹³¹ Sozomenus, HE VI 27, GSC 4: 276, 22: (...) τὰς ἀρετὰς τὴν ἀργῶν ἐκκαυμάζον (...).

Mnisi prześladowani przez heretyków

Wspomniany wyżej mnich Marcin nie był jedynym znanym historykom kościelnym przykładem mnicha prześladowanego przez heretyków. Kontakty przedstawicieli środowiska monastycznego z wyznawcami nieortodoksyjnych odłamów chrześcijaństwa niejednokrotnie polegały na wzajemnym zwalczaniu się, a mnisi mogli występować zarówno w roli prześladowanych jak i ofiar represji. Jedną z przyczyn atakowania mnichów przez wyznawców herezji, była silna pozycja jaką ludzie ci posiadali w społeczeństwie. Wspominałam już o tym, że przykład jaki dawali przedstawiciele środowiska monastycznego odciągał wiernych od herezji. Członkowie nieortodoksyjnych odłamów chrześcijaństwa starali się więc przeciągnąć na swoją stronę znanych ascetów, aby wykorzystując ich autorytet, uzyskiwać nowych wyznawców. Jeśli nie mogli pozyskać mnichów drogą perswazji, próbowali wymusić ich poparcie przemocą. Tak właśnie rzecz przedstawia Sozomen, opisując wrogie wobec mnichów działania Lucjusza, ariańskiego biskupa Aleksandrii. W jego relacji *kiedy więc Lucjusz doszedł do wniosku, że nie uda się arianom osiągnąć zdecydowanej przewagi nad wyznawcami powszechnego Kościoła, jeśli on sam nie doprowadzi owych mnichów do przyjęcia ariańskiej doktryny, próbował zastosować przymus, przekonać ich bowiem nie mógł*¹¹³².

Duży wpływ na relacje mnichów z heretykami miała aktualna sytuacja w cesarstwie. Informacje o prześladowanych mnichach w większości przypadków łączą się z panowaniem cesarza Walensa który, zgodnie ze słowami Sozomena, *od chwili swego chrztu gorliwie bronił formuły Ariusza ('Are...ou p...stin'¹¹³³); jednocześnie za coś oburzającego uważał myśl, że miałby nie zapędzić wszystkich siłą do jednej z nim wiary*¹¹³⁴. Podobny opis rządów cesarza Walensa daje Sokrates, który twierdzi, że cesarz *zabobonnie oddany był arianizmowi ('Areianù d'Ògmati)*¹¹³⁵. Sokrates dodaje również, iż Walens *pragnąc za wszelką cenę rozkrzewić arianizm, potwornych dopuścił się czynów wobec zwolenników odmiennych przekonań (...)*¹¹³⁶. Również Teodoret określa Walensa jako tego, który porzuciwszy naukę

¹¹³² Sozomenus, HE VI 20, GSC 4: 261, 21 – 24.

¹¹³³ Słowo p...stin można tłumaczyć na wiele sposobów. Generalnie oznacza ono wyznanie, wiarę – zob. G. Lampe, *dz.cyt.*, s. 1087.

¹¹³⁴ Sozomenus, HE VI 6, GSC 4: 245, 4 – 7.

¹¹³⁵ Sokrates, HE IV I, GSC 1: 229, 17 – 18.

¹¹³⁶ Tamże, IV I, GSC 1: 230, 9 – 11.

Apostołów, przeszedł na stronę heretyków¹¹³⁷. Biskup Cyru poświęca oddzielne rozdziały aby opisać działalność Walensa wymierzoną w wyznawców ortodoksji¹¹³⁸. Teodoret opisuje przykład Barsesa, który został wygnany przez Walensa¹¹³⁹. Trudno jednak w tym przypadku jednoznacznie stwierdzić, że mowa jest o mnichu. Teodoret określa go jako cudotwórcę i człowieka o wielkiej sławie.

Niepodważalnym przykładem prześladowania mnichów przez heretyków jest wielokrotnie już przytaczane opowiadanie o wygnaniu przełożonych egipskich zgromadzeń na pogańską wyspę. Czynu tego dokonał Lucjusz, ariański biskup Aleksandrii, właśnie za panowania cesarza Walensa. Celem takiego działania była chęć przymuszenia mnichów do przyjęcia doktryny ariańskiej. Opis tych wydarzeń przytaczają Sokrates, Sozomen, Teodoret i Rufin. Ich relacje są zgodne ze sobą. Wyłania się z nich obraz świętobliwych mnichów, którzy ze spokojem i pokorą znoszą wszelkie dotyczące ich represje. Przeciwno nim występuje ariański biskup-prześladowca, który nie chce zrezygnować ze swych działań mimo niewątpliwych dowodów na to, że Bóg stoi po stronie mnichów. Taka surowa ocena Lucjusza nie budzi zdziwienia, jego działania były w końcu oceniane przez historyków ortodoksyjnych – przedstawicieli Kościoła, który prześladował. Kontrast pomiędzy prawowiernymi mnichami a heretyckim biskupem widoczny jest w relacjach wszystkich historyków. Rufin twierdzi, że Lucjusz nie okazał żadnego szacunku wobec cudów jakie dokonywali mnisi¹¹⁴⁰. Sokrates wspomina, iż ariański biskup osobiście brał udział w działaniach wymierzonych w mnichów: *I jego bowiem tam nie zabrakło, przeciwnie: nie okazując ani śladu litości dla rzeszy świętych mężów (ἰγ...ων φνδρῖν), jeszcze gorzej dał im się we znaki aniżeli żołnierze*¹¹⁴¹. Mnichów cierpiących prześladowania Sokrates określa także jako *zadziwiających bohaterów (qaum£sisi* TM*ke£no... £ndrej*¹¹⁴²), nazywa ich również ludźmi, *których niewart był ten świat (ὧν οὐκ ἔστιν* TM*ξιοί ὁ κόσμος*¹¹⁴³).

Podobnie sytuację przedstawił Sozomen, przeciwstawiając prawowiernych mnichów kierujących egipskimi klasztorami, których określa jako *nieprzeciętnych mężów, z których*

¹¹³⁷ Theodoretus, HE IV 12, GSC 5: 232, 14 -15.

¹¹³⁸ Tamże, IV 11, GSC 5: 231, 21 – 232, 16 (rozdział opisuje jak Walens stał się heretykiem); HE IV 12, GSC 5: 232, 16 – 233, 21 (działania przeciwko ortodoksyjnym biskupom)

¹¹³⁹ Tamże, IV 14, GSC 5: 237, 18 – 238, 11.

¹¹⁴⁰ Rufinus, HE XI 4, GSC 6: 1007, 4 -5: sed in his omnibus Lucius non erubuit nee aliquid reverentiae virtutum mirabilibus detulit.

¹¹⁴¹ Sokrates, HE IV 24, GSC 1: 257, 12-14.

¹¹⁴² Tamże, IV 24, GSC 1: 258, 26-27. (tłum. S. Kazikowski).

¹¹⁴³ Tamże, IV 24, GSC 1: 257, 25.

każdy z najwyższą niechęcią odnosił się do doktryny ariańskiej¹¹⁴⁴, arianinowi Lucjuszowi, który zakłócał spokój w Egipcie¹¹⁴⁵. Również Teodoret z Cyru informuje o nędznym i nieszczęsnym Lucjusz¹¹⁴⁶, który zesłał na wyspę liderów boskiego grona (*tîn qe...wn* TM*ke...nwn »goumšnouj corîn*)¹¹⁴⁷.

Wygnanie na wyspę nie było jedynym rodzajem represji, która dotknęła mnichów. Sokrates wspomina, że wcześniej *naigrywano się z nich i naśmiewano, dano im zakosztować chłosty, zwlekano z nich szaty, wiązano ich, kamienowano, kazano im umierać od miecza*¹¹⁴⁸. Takie wyliczenie krzywd, które dotknęły mnichów ma na celu podkreślenie ich wytrwałości w wierze. Sokrates wyraźnie zaznacza, że cierpienia te zadano ludziom, którzy mieli za sobą różnorodne dowody na prawdziwość ich wiary – m.in. dokonane uzdrowienia.

Znaczące jest również zakończenie tej historii. Cuda dokonane przez mnichów, a przede wszystkim sukces, jakim było nawrócenie pogańskich mieszkańców wspomnianej wyspy, miały odbić się szerokim echem w Aleksandrii. Wywołało to duże zaniepokojenie Lucjusza, który obawiał się, że pogłoski te spowodują wybuch niechęci przeciwko niemu. Z tego powodu mnichom pozwolono na powrót do ich dawnych siedzib. Sozomen i Rufin zaznaczają, że decyzja ta miała charakter tajny. Wydaje się więc, iż Lucjusz nie chciał się oficjalnie przyznać do klęski. Informacji o powrocie mnichów na pustynię nie przekazuje jedynie Sokrates, mimo iż sam zaznaczył, że opisując te wydarzenia korzystał z dzieła Rufina. Pominięcie tego faktu przez Sokratesa jest dość zaskakujące. Opis porażki Lucjusza pasowałby bowiem do ogólnego obrazu mnichów odnoszących sukcesy w walce z heretykami. Nawet Teodoret, który poświęcił tej opowieści jedynie kilka zdań zanotował fakt rezygnacji Lucjusza z przetrzymywania mnichów na wyspie. Być może jednak szczegół ten nie wydał się Sokratesowi tak istotny jak cierpienia, które sprowadził na mnichów Lucjusz.

Z przytoczonych przykładów wyłania się obraz mnichów znoszących wszelkie wyrządzone im krzywdy z prawdziwie chrześcijańską pokorą. Mnisi są w tym wypadku postaciami jednoznacznie pozytywnymi – żadne upokorzenia i krzywdy nie były w stanie zmusić ich do odstąpienia od ortodoksyjnego wyznania wiary. Przedstawiony przez

¹¹⁴⁴ Sozomenus, HE VI 20, GSC 4: 261, 13 – 15: *KaqÒti polloˆ kaˆ qespšsioi ˆndrej proŠstanto tÒte tîn atoli monasthr...wn, kaˆ pˆntej tˆ3/n ˆre...ou dÒxan ˆpesteršfonto*. (tłum. S. Kazikowski).

¹¹⁴⁵ Sozomenus, HE VI 20, GSC 4: 263, 1: *ðde tˆ3/n Aˆgupton* TM*dÒnei*.

¹¹⁴⁶ Theodoretus HE IV 18, GSC 5: 248, 1-2 (tłum. K. Skotnicka).

¹¹⁴⁷ Tamże, IV 18, GSC 5: 248, 2-3, (tłum. K. Skotnicka).

¹¹⁴⁸ Socrates, HE IV 24, GSC 1: 257, 21 – 23: *ἐνεπαίζοντο γὰρ καὶ μαστιγὼν πείραν ἐλάμβανον, {εργυμοῦντο} ἐδεσμοῦντο, ἐλί&άζοντο, ἐν φόνῳ μαχαίρας ἀπέϋνησκον*. (tłum. S. Kazikowski).

historyków obraz jest tak jednoznaczny, że wydaje się tendencyjny i przez to nieobiektywny. Brak przykładów mnichów, którzy ulegli naciskom heretyków i przyjęli ich doktrynę jest prostą konsekwencją poglądów samych autorów, jak również braku wielu podobnych przykładów w literaturze monastycznej. Mnisi bowiem traktowani byli jako wzór chrześcijańskiego życia. Do takiego ich obrazu nie pasowałoby odstępstwo od wiary pod wpływem represji. Cierpienia mnichów przywodzą na myśl prześladowania jakichś doświadczali pierwsi chrześcijańscy męczennicy ze strony pogan. Choć wiemy, że niemało było przypadków wyrzeczenia się wiary, to ówczesna chrześcijańska literatura skupiała się na przykładach ludzi, którzy wybierali śmierć zamiast zaparcia się swojej religii. Być może więc przypadki mnichów ulegających prześladowaniom pomijano milczeniem, jako niepasujące do preferowanego obrazu mnicha znoszącego ze spokojem wszelkie krzywdy w imię swojej wiary. Nie oznacza to jednak, że historykom Kościoła całkowicie nieznane były przypadki mnichów heretyków czy schizmatyków.

Mnisi schizmatycy i heretycy.

Kontakty mnichów z wyznawcami herezji nie ograniczały się tylko i wyłącznie do wzajemnego zwalczania się i prześladowania. Znamy, także z *Historii kościelnych*, przykłady mnichów, którzy byli członkami, a czasem nawet twórcami nieortodoksyjnych odłamów chrześcijaństwa. Podejście do nich historyków Kościoła jest zagadnieniem dość skomplikowanym. Wydawałoby się, że z wyjątkiem Filostorgiusza, wszyscy ci autorzy powinni odnosić się z niechęcią do takich przypadków. Tymczasem wśród czterech znanych nam z *Historii kościelnych* przykładów mnichów heretyków i schizmatyków dwaj zostali przedstawieni w sposób pozytywny, a nawet wręcz z uznaniem dla ich dokonań. Co było przyczyną takiego braku konsekwencji w podejściu do wyznawców herezji? Z jakiego powodu historycy nie potępiali wszystkich mnichów - heretyków tak surowo jak pozostałych członków wspólnot heretyckich?

Pierwszy ze wspomnianej czwórki, Eutychan pojawia się u Sokratesa i Sozomena. Pierwszy z nich powoływał się na świadectwo jednego z prezbiterów Kościoła nowacjan określającego Eutychiana mianem męża miłującego Boga. Miał on budzić ogólny podziw dokonując cudów i tego powszechnego uznania nie zmieliła jego przynależność do nowacjan¹¹⁴⁹. Stał też w obronie żołnierza należącego do cesarskiej straży przybocznej,

¹¹⁴⁹ Socrates, HE I 13, GSC 1: 44, 21 – 23.

podejrzanego o działalność wywrotową, schwytanego i uwięzionego. Mnich najpierw udał się do miejsca przytrzymywania więźnia, gdzie w cudowny sposób doprowadził do jego uwolnienia – bramy więzienia miały się same otworzyć, a łańcuchy opaść ze skazańca. Aby ocalić człowieka przed karą śmierci Eutychian udał się aż do cesarza Konstantyna Wielkiego, który zgodził się darować życie więźniowi przez wzgląd na szacunek dla wstawiającego się za nim mnicha¹¹⁵⁰. Opis tych wydarzeń przedstawiony przez Sozomena nie odbiega znacząco od tego co przekazał Sokrates. Między obydwoma relacjami istnieje jednakże jedna różnica, która choć wydaje się drobna, ma dość duże znaczenie w kontekście oceny przez historyków kościelnych mnichów będących członkami wspólnot schizmatycznych czy heretyckich. Przytaczający tę historię Sokrates powoływał się na źródło ustne – relację, którą osobiście usłyszał od znanego sobie mnicha Auksanona, który był uczniem Eutychiana. Sozomen bez wątpienia pisząc swoją wersję tej historii opierał się na Sokratesie – podobieństwo między tymi dwiema relacjami sprawia, że wspomniana zależność nie budzi wątpliwości. Sozomen jednak wprowadził drobną zmianę – w przeciwieństwie do Sokratesa nie nazywa Eutychiana wprost członkiem wspólnoty nowacjan, ale twierdzi jedynie, że mnich ten bronił owej sekty (αἰρεσίν δὲ τῆν Νουατίνιν πρεσβεῦν¹¹⁵¹). Słowo πρεσβεῦν ma wiele znaczeń¹¹⁵², ale w tym kontekście tłumaczyć je można właśnie jako obronę danej idei, ale nie przynależność do niej. Ta niewielka różnica pomiędzy obydwoma relacjami wyraźnie wskazuje na pewną niechęć Sozomena do przedstawienia w aż tak dobrym świetle mnicha, który pozostawał poza Kościołem powszechnym. Sokrates, jak już wspomniano był sympatykiem nowacjan, nie miał więc żadnych problemów z podkreśleniem zasług i cnót mnicha, który był członkiem tej wspólnoty. Oczywiście istnieje możliwość, że Sozomen, czerpał informacje na temat tego mnicha z innego, poza Sokratesem, źródła. Sam na końcu rozdziału poświęconego m.in. Eutychianowi wskazuje, że osoba, której *zależy na dokładniejszych danych o tych świętych, w większości przypadków pilnie szukając może trafić na spisane ich żywoty*¹¹⁵³. Żywot Eutychiana, jeśli istniał, nie zachował się do czasów współczesnych. Nie da się więc stwierdzić, czy mnich ten był w nim określany jako członek sekty nowacjan czy też nie. Jednakże nawet jeśli przyjmiemy, że Sozomenowi znany był jakiś żywota Eutychiana, w którym nie przedstawiono go jako nowacjanina, to pamiętać należy, że to on musiał dokonać wyboru. Widać zaś, że nie chciał wiązać go ze schizmatykami.

¹¹⁵⁰Socrates, HE, I 13, GSC 1: 46, 3 - 4.

¹¹⁵¹ Sozomenus, HE I 14, GSC 4: 31, 26 -27.

¹¹⁵² G.W.H. Lampe, *dz. cyt.*, s. 1129, Z. Abramowiczówna, *dz. cyt.*, s. 618-619.

¹¹⁵³ Sozomenus, HE I 14, GSC 4: 32, 13 – 15.

Prawidłowość tę widać również w opisie Matrony – była to *dziewica poświęcona na służbę Bogu*¹¹⁵⁴. Opis tej postaci również zawdzięczamy Sozomenowi. Zadaniem mniszki było strzec relikwii głowy Jana Chrzciciela. Matrona wyraziła sprzeciw, kiedy cesarz Teodozjusz chciał zabrać relikwię do Konstantynopola, ale w końcu uległa namowom. Głowa spoczęła w jednym z konstantynopolitańskich kościołów. Matrona natomiast pozostała w wiosce Kosilaosa, gdzie relikwia znajdowała się pierwotnie. Opis Matrony jest o tyle ciekawy, że jego wymowa jest bardzo pozytywna, mimo, że Sozomen wyraźnie informuje, że należała ona do macedonian. Zgodnie z relacją historyka Matrona *aż do końca życia przebywała stale w osadzie Kosilaosa; żyła zaś w wielkiej świątobliwości i skromności, jako przeorysza panien poświęconych służbie Bożej; wiele z nich żyje jeszcze dzisiaj, jak słyszałem, przejawiając sposób bycia godny wychowania pod kierunkiem Matrony*¹¹⁵⁵. Opis ten wyróżnia się na tle przedstawień innych heretyków. Oczywiście zwróciłam już uwagę na to, że Sozomen idąc za wzorem Sokratesa, a w odróżnieniu od Teodoreta czy Ewagriusza, stosuje w odniesieniu do herezji raczej neutralne określenia. Niemniej jednak określenie heretyczki jako osoby o wielkiej świątobliwości i skromności budzi zdziwienie. W tym wypadku nie istnieją wątpliwości, które znane są z opisu Eutychiana. Pewna przeorysza panien poświęconych służbie Bogu o imieniu Matrona wprost określana jest przez Sozomena jako heretyczka, a mimo to jej opis ma wyraźnie pozytywny charakter. Z jakiego więc powodu historyk zamieszcza w swoim dziele opis Matrony? Dlaczego nie zrezygnował całkowicie z przedstawienia tej postaci albo nie dokonał zabiegu podobnego jak w przypadku Eutychiana? Nie na wszystkie te pytania da się jednoznacznie odpowiedzieć. Wydaje się jednak, że Sozomen nie chce krytykować zbyt otwarcie osoby, która cieszyła się dużym uznaniem w swoim środowisku oraz wzbudziła pewnego rodzaju podziw w samym cesarzu. Teodozjusz bowiem, zgodnie z relacją samego Sozomena *niejednokrotnie nagabywał Matronę mnóstwem pochlebnych zaproszeń i obietnic, nie zdołał jej nakłonić do zmiany przekonań (doxhj); należała bowiem do sekty Macedonian (makedo...ou a...ršsewj)*¹¹⁵⁶. Fragment ten wyraźnie wskazuje, że wiara Matrony nie spotkała się z uznaniem cesarza, podobnie jak i Sozomena, który zdecydował się umieścić tę opowieść w swojej *Historii Kościoła*. Relacja o Matronie pełna jest więc sprzeczności – z jednej strony pragnienie skłonienia przeoryszy do zmiany poglądów, z drugiej uznanie dla jej działalności i cech

¹¹⁵⁴ Tamże, VII 21, GSC 4: 333, 23.

¹¹⁵⁵ Sozomenus, HE VII 21, GSC 4: 334, 21 – 24: *ἡ δὲ Ματρὼνα μέχρι τελευτῆς ἐν τῇ Κοσιλάου κώμῃ διέτριβε· διεβίω δὲ ἱεροπρεπῶς μάλα καὶ σωφρόνως ἱερῶν παρῦενων ηγουμένη· ὧν εἰσέτι νῦν πολλὰς περιεῖναι ἐπυθόμεν, τῆς ὑπὸ Ματρῶναν παιδεύσεως ἀξίων φέρουσας ἡῶς.* (tłum. S. Kazikowski).

¹¹⁵⁶ Sozomenus, HE VII 21, GSC 4: 334, 3-5.

charakteru. Sozomen mógł jednakże postąpić podobnie jak to zrobił w przypadku Eutychiana i przemilczeć jej związek z macedonianami.

Problematyczna jest także ocena przez Sozomena mnicha Eustacjusza z Sabasty. Wedle historyka to właśnie on jako pierwszy zaczął prowadzić życie mnicha wśród Armeńczyków, Paflagończyków i mieszkańców Pontu. Miał on być dla nich nauczycielem, ascezy¹¹⁵⁷. Sozomen wskazywał, że Eustacjusz zdumiewał swym *moralnym charakterem i nieprawdopodobną umiejętnością przekonywania, tak wielką, że całe mnóstwo pogrążonych w rozwiązłości mężczyzn i kobiet potrafił nakłonić do powrotu na drogę życia powściągliwego i pracowitego*¹¹⁵⁸. W zachowanej części swojego dzieła Filostorgiusz również kilkakrotnie wspominał Eustacjusza nazywając go m.in. człowiekiem szanowanym i przekonującym¹¹⁵⁹. Niestety historyk zwrócił uwagę jedynie na działalność Eustacjusza jako biskupa Sebasty, pomijając całkowicie jego działalność jako mnicha. Zwraca uwagę różnica w relacji na temat Eustacjusza w dziełach Sokratesa z Konstantynopola i Sozomena. Ten pierwszy wyraźnie eksponuje jego krytykę instytucji małżeństwa, nieodpowiedni strój czy podejmowanie postów w niedzielę¹¹⁶⁰. Zarzuty te znane są co prawda Sozomenowi wskazującemu, że *Eustacjusz z powodu zbyt wielkiej skrupulatności popadł w niedorzeczną wprost manię wprowadzania i przestrzegania przepisów, całkowicie niezgodnych z prawami Kościoła*¹¹⁶¹. Jednakże, w przeciwieństwie do Sokratesa, Sozomen zaznacza, iż działaniom takim niekoniecznie jest winny sam Eustacjusz, gdyż *niektórzy uwalniają go od tego zarzutu, obwiniają natomiast niektórych z jego uczniów*¹¹⁶². Sozomen pomija przy tym kluczową informację, zamieszczoną przez Sokratesa wedle której Eustacjusz był macedonianinem¹¹⁶³. Jest to tyle zadziwiające, że Sozomen znał dobrze dzieło Sokratesa. Jeśli nie wspomniał o herezji przypisywanej Eustacjuszowi przez Sokratesa to znaczy, że z jakiś powodów zrobił to świadomie. Prawdopodobnie heterodoksja Eustacjusza nie była oczywista skoro papież Damazy uważał go za ortodokse, mimo, że Bazyli Wielki nie utrzymywał z nim wspólnoty kościelnej¹¹⁶⁴. Niewykluczone też, iż na łagodny sąd Sozomena o Eustacjuszu wpłynęło praktykowanie przez tego ostatniego życia monastycznego, tak bardzo cenione przez historyka.

¹¹⁵⁷ Sozomenus, HE III 14, GSC 4: 123, 12 - 15.

¹¹⁵⁸ Tamże, III 14, GSC 4: 124, 11-13. (tłum. S. Kazikowski).

¹¹⁵⁹ Filostorgiusz, HE VIII 17, GSC 21: *Ευστάθιος γηραιός ἀνὴρ καὶ τὸ φηλεῖ αἰδοῖός τε καὶ πιθανός*,

¹¹⁶⁰ Socrates, HE II 43, GSC 1: 180, 8-9.

¹¹⁶¹ Sozomenus, HE III 14, GSC 4: 123, 17 – 18.

¹¹⁶² Tamże, III 14, GSC 4: 123, 18 – 20.

¹¹⁶³ Socrates, HE III 10, GSC 1: 205, 4 – 6.

¹¹⁶⁴ D. Kasprzak, *Eustacjański kontekst doktryny o ubóstwie monastycznym w pismach ascetycznych św. Bazylego Wielkiego*, Vox Patrum 30 (2010), s. 258.

Bezwzględnie negatywny obraz mnicha – heretyka pojawia się w dziele Ewagriusza, a dotyczy Eutychesa¹¹⁶⁵, znanego ascety, archimadryty który kierował jednym z konstantynopolińskich klasztorów. Ewagriusz pisał o błędnej doktrynie mnicha Eutychesa (ka[^] t³/₄n kakodoxfan EÚtucoàj toà monfzontoj)¹¹⁶⁶ i jego przewrotnych wymysłach (tÁj EÚtucoàj kakono...aj)¹¹⁶⁷. Nazywał go człowiekiem bezbożnym (tÕn dussebÁ)¹¹⁶⁸, lekkomyślnym (mataiÕfronj)¹¹⁶⁹ lub po prostu heretykiem (a...retikoà)¹¹⁷⁰. Ewagriusz wspominał również o mieszkańcach Konstantynopola, którzy chorowali na urojenia Eutychesa (t³/₄n EÚtucoàj fantas...an)¹¹⁷¹ i wiedli żywot mnichów-samotników (mon³/₄rh dièkontrj b...on)¹¹⁷². Opinie te w dużej mierze pochodziły z cytowanych przez Ewagriusza dokumentów. Niemniej jednak, jak się wydaje, historyk podzielał je całkowicie. Ewagriusz nie próbował złagodzić swojego sądu na temat Eutychesa i jego zwolenników z racji praktykowanej przez nich ascezy. Pisał jednak swą *Historię kościelną* półtora wieku później niż Sokrates i Sozomen. Znaczna część mnichów zaangażowała się w tym czasie w szerzenie różnych nurtów o monofizycznym zabarwieniu, nie cofając się nawet przed wywołaniem zamieszek. Nieskazitelność związana z praktykowaniem życia monastycznego uległa więc wyraźnie skażeniu, a samo praktykowanie ascezy już nie usprawiedliwiała.

Autorzy *Historii kościelnych* przedstawili więc trzy aspekty relacji mnichów z heretykami schizmatykami. Asceci zostali pokazani w nich przede wszystkim jako przeciwnicy herezji, aktywnie występujący w obronie ortodoksji, ale także jako ofiary prześladowań ze strony heretyków. Pojawiają się również, choć marginalnie, jako heretycy i schizmatycy i co ciekawe nawet wtedy oceniani są na ogół dobrze, a przynajmniej łagodnie i życzliwie. Wyjątkiem była postawa Ewagriusza Scholastyka, który jednak patrzył na

¹¹⁶⁵ Eutyches - archimandryta klasztoru w Konstantynopolu, uznawany za twórcę monofizytyzmu. W 448 został oskarżony o herezję i ekskomunikowany. "Synod zbójceki", w 449 roku uznał go za prawowiernego. Jego poglądy doprowadziły do zwołania soboru chalcedońskiego w 451 roku, który ostatecznie go potępił i skazał na wygnanie.

¹¹⁶⁶ Evagrius Scholasticus, HE II 4, J. Bidez, L. Parmentier 43, 21-22. Cytat z wypowiedzi biskupa Euzebiusza z Cezarei będącej skargą na Dioskura.

¹¹⁶⁷ Tamże, II 4, J. Bidez, L. Parmentier 49, 4. kakÕnoia oznacza także złą wolę, złośliwość – zob. Abramowiczówna, *dz. cyt.*, s. 542.

¹¹⁶⁸ Tamże, I 9, J. Bidez, L. Parmentier 17, 3.

¹¹⁶⁹ Tamże, II 4, J. Bidez, L. Parmentier 43, 13. mataiÕfrwn oznacza także głupi, płochy - zob. Abramowiczówna, *dz. cyt.*, s. 79. Cytat z wypowiedzi biskupa Euzebiusza z Cezarei będącej skargą na Dioskura.

¹¹⁷⁰ Tamże, II 4, J. Bidez, L. Parmentier 43, 13. Cytat z wypowiedzi Euzebiusza z Cezarei będącej skargą na Dioskura.

¹¹⁷¹ Tamże, III 5, J. Bidez, L. Parmentier 106, 1.

¹¹⁷² Evagrius Scholasticus, HE III 5, J. Bidez, L. Parmentier 106, 2.

mnichów z dużo szerszej perspektywy czasowej, świadomy zaangażowania wielu z nich na rzecz monofizytyzmu.

4.3 Mnisi a władza państwowa.

Na obraz mnichów stworzony przez Rufina, Filostorgiusza, Sokratesa, Sozomena, Teodoreta i Ewagriusza, składają się także relacje ascetów z osobami sprawującymi władzę w państwie. Wspomniani historycy wskazują niejednokrotnie na kontakty mnichów z urzędnikami państwowymi, a także z samymi władcami. Miały one zarówno charakter osobisty, jak i opierający się na wymianie korespondencji. Ich przyczyny były wielorakie. Mnisi występowali w roli autorytetów wstawiających się u władców w sprawie ludzi pokrzywdzonych przez prawo. Zdarzało się też, że interweniowali u nich w sprawach dogmatów wiary, a nawet mieli odwagę pouczać cesarza, gdy ten odchodził od prawowiernej nauki Kościoła. Czasami inicjatywa wychodziła od władcy, który kierował do sławnego ascety pytanie lub prośbę. Niejednokrotnie chodziło o przepowiednie dotyczące przyszłego losu cesarzy. Relacje mnichów z władzą państwową miały swoje pozytywne i negatywne konsekwencje. Choć autorzy *Historii kościelnych* wielokrotnie zwracają uwagę na wielki szacunek, jakim cieszyli się mnisi, to nie wszystkie podejmowane przez nich interwencje na cesarskim dworze czy u urzędników kończyły się sukcesem. W podrozdziale tym rozpatrzę różnorodne aspekty relacji ascetów z władcami i urzędnikami państwowymi. Postaram się wyjaśnić, jakie były przyczyny pozytywnego, jak i negatywnego rozpatrzenia poszczególnych prośb ascetów. Zajmę się także kwestią konfliktów jakie miały miejsce pomiędzy mnichami i urzędnikami oraz władcami.

Kwestię relacji mnichów z władcami zacznę od zakończonej sukcesem interwencji Eutychiana u cesarza Konstantyna Wielkiego¹¹⁷³, opisaną przez Sokratesa z Konstantynopola

¹¹⁷³ Literatura dotycząca Konstantyna Wielkiego jest przebogata. Zob. Ch.M. Odahl, *Constantin and the Christian Empire*, Londyn; G.P. Baker, *Constantine the Great: And the Christian Revolution*, Nowy Jork 2001; T. Julian, *Constantine the Great, Christianity, and Constantinople*, Trafford Publishing, 2005. D. G. Kousoulas, *The Life and Times of Constantine the Great: The First Christian Emperpor*, Booksurge 2007; C. B. Coleman, *Constantine the Great and Christianity: Three Phases: The Historical, the Legendary, and the Spurious*, BiblioLife, 2014; E. L. Cutts, *Constantine The Great: The Union Of The State And The Church*, Kessinger Publishing, 2006; R. R. Holloway, *Constantine and Rome*, Yale University Press, 2008. Także w Polsce ukazują się coraz więcej prac na temat Konstantyna: S. Bralewski, *Uwagi na temat antyheretyckiego ustawodawstwa*

i Hermiasza Sozomena. O samym Eutychianie pisałam już wcześniej, zwracając uwagę na uznanie jakim się cieszył u obydwu historyków mimo że należał do Kościoła nowacjan. Zarówno Sokrates, jak i Sozomen wskazywali także na wielką przychyłność Konstantyna dla wspomnianego mnicha. Wedle pierwszego z nich Konstantyn, rozpatrując jego prośbę kierował się czcią, jaką miał dla niego¹¹⁷⁴. Drugi natomiast wspomniał, że Konstantyn *otaczał go [czyli Eutychiana] najwyższym szacunkiem*¹¹⁷⁵, a w innym miejscu dodał, że *dla cnoty jego życia sam Konstantyn zaszczycił go przyjaźnią i okazywał mu życzliwość*¹¹⁷⁶. Pamiętać trzeba jednak, że nowacjanie byli schizmatykami a nie heretykami. Nie różnili się więc z ortodoksami w kwestiach doktrynalnych, a więc nie byli traktowani jak heretycy¹¹⁷⁷, co w pewnym stopniu tłumaczy zarówno postępowanie cesarza wobec mnicha, jak i jego pozytywny obraz w relacjach historyków.

Z jakiego jednak powodu Eutychian podjął się interwencji u cesarza? Miał to uczynić na prośbę przyjaciół pewnego żołnierza¹¹⁷⁸, który podejrzany o zdradę został uwięziony w pobliżu miejsca zamieszkania mnicha. Zwrócili się oni do Eutychiana z nadzieją, że ten

cesarza Konstantyna Wielkiego, „Przegląd Nauk Historycznych” 2002 s. 7-20. Tenże, *Polityka Konstantyna Wielkiego wobec arian po soborze w Nicei: nagły zwrot czy kontynuacja?* „Vox Patrum” 1998, s. 335-355. Tenże, *Czy cesarz Konstantyn Wielki zabiegał o kompromis z donatystami?* „Vox Patrum” 2000, s. 427-448. J. Grzywaczewski, *Ku chrześcijańskim korzeniom Europy : znaczenie nawrócenia cesarza Konstantyna dla Kościoła, dla Cesarstwa Rzymskiego, dla Europy*, „Vox Patrum” 2014, s. 9-38. P. Janiszewski, *Heliogabal - Konstantyn : antychrześcijańska propaganda u schyłku antycznego świata*, „Mówią Wieki” 2008, nr 10, s. 8-12. J. Jurkiewicz, *Polityka religijna cesarzy IV wieku : (od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza I)*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 2006, s. 131-144. T. Kołosowski, *Polityka religijna Konstantyna Wielkiego w świetle schizmy donacjańskiej*, „Saeculum Christianum” 1995 nr 1 s. 17-37. J. Kozłowski, *Droga Konstantyna Wielkiego do władzy (306-324)*, „Scripta Minora” 2010, s. 11-110. Tenże, *Obraz wrogów Konstantyna w historiografii chrześcijańskiej*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Antiquitas”. - 2010, s. 141-156. M. Ożóg, *Zburzenie świątyni Asklepiosa w Ajgaj w kontekście polityki Konstantyna Wielkiego wobec wyznawców religii rzymsko-hellenistycznych*, „Vox Patrum”, 2008, s. 797-806. H. Pietras, *List Konstantyna do Aleksandra i Ariusza a zwołanie Soboru Nicejskiego*, „Vox Patrum” (2006), s. 531-547. M. Stachura, *Pojęcie "heretycy" w ustawodawstwie Konstantyna Wielkiego i jego następców*, „Historyka” 2000, s. 59-72. B. Szlachta, *Pierwszy chrześcijański cesarz? : o koncepcjach politycznych Konstantyna Wielkiego i Eusebius Caesariensis z Cezarei*, „Problemy Społeczne i Ekonomiczne” 2005, s. 57-81. J. Wiewiorowski, *"Comes Hispaniarum" w czasach cesarza Konstantyna Wielkiego*, „Zeszyty Prawnicze”, 2006, s. 257-278. T. Wnętrzak, *Konstantyn Wielki na soborze w Nicei według relacji Eusebius Caesariensis z Cezarei w "Vita Constantini"*, „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historica” 2007, s. 3-10.

¹¹⁷⁴ Socrates HE I 13 GSC 1: 46, 4: ἡμῶν γὰρ ὁ βασιλεὺς τῶν ἡμετέρων κατὰ νεὺς τῶν αἰρέσεων.

¹¹⁷⁵ Sozomenus HE I 14, GSC 4: 32, 11 – 12: *ὅν γὰρ εἰσέθελαι Κωνσταντῖνος δισχεραίνειν ἐπὶ ταῖς αὐτοῦ αἰτίησιν* „σφόδρα γὰρ ἐν πλείστη τιμῇ τὸν ἀνδρὰ ἤγε.

¹¹⁷⁶ Tamże, I 14, GSC 4: 32, 1-2.

¹¹⁷⁷ Socrates relacjonuje nawet rozmowę, jaką miał przeprowadzić Konstantyn Wielki z biskupem nowacjan Akezjosem (Socrates HE I 10) .

¹¹⁷⁸ Tak nazywa ich Sozomen. Sokrates wspomina jedynie o pewnej grupie ludzi, którzy wstawiali się u Eutychiana za więźniem.

będzie mógł wyprosić dla niego łaskę cesarza. Sokrates wspomniał, iż *dotarły do uszu cesarskich wieści o cudach, jakich dokonał Eutychian*¹¹⁷⁹ i być może był to fakt powszechnie znany, co pozwalało przyjaciołom uwięzionego mieć nadzieję, że interwencja zakończy się powodzeniem. Być może rzeczywiście sława ascety dotarła do cesarza, skoro władca prowadzić miał korespondencję z innym znanym mnichem – Antonim Wielkim. Wydarzenie to uprawdopodobnia także podanie przez Sokratesa konkretnego źródła, z którego czerpał on wiedzę na temat Eutychiana¹¹⁸⁰. Według relacji obydwu historyków mnich podjął się obrony żołnierza. Najpierw doprowadził do uwolnienia go z łańcuchów, w które był zakuty w więzieniu, a potem osobiście udał się do Konstantynopola by wstawić się za nim u cesarza. Sozomen twierdzi, iż Eutychian *bez trudu otrzymał ulaskawienie skazańca. Nie zwykł bowiem Konstantyn obruszać się Ne prośby świętego, gdyż otaczał go najwyższym szacunkiem*¹¹⁸¹. W podobnym tonie sprawę komentuje Sokrates¹¹⁸².

Ciekawy przykład mnicha, którego postępowanie wpłynęło na decyzję władcy dał Teodoret z Cyru. Opisał on Telemachusa, który doprowadził do zakończenia walk gladiatorów w cesarstwie¹¹⁸³. Wszelkiego rodzaju igrzyska, także Olimpijskie, uznawane były bowiem za pozostałości pogaństwa i z tego powodu zwalczane przez chrześcijan, także przez mnichów¹¹⁸⁴. Zgodnie z relacją Teodoreta asceta ten przybył do Rzymu ze wschodniej części cesarstwa. Miał udać się na miejsce, gdzie widowiska były wystawiane, wejść na arenę i próbować rozdzielić walczących. Tłum widzów zareagował na takie zachowanie bardzo gwałtownie – mnich został ukamienowany¹¹⁸⁵. Zachowanie ludzi Teodoret wytłumaczył wpływem demona. Cesarz Honoriusz, kiedy dowiedział się o tym wydarzeniu uznał Telemachusa za męczennika, a samych widowisk zakazał¹¹⁸⁶. Choć prawdziwość

¹¹⁷⁹ Socrates, HE I 13, GSC 41: 45, 17 – 18: καὶ γὰρ ἰσχυροὶ ἐ... τῶν βασιλέων τῶν παρὰ τὸν Εὐτυχianoῦ γινόμενα θαύματα.

¹¹⁸⁰ Źródłem wiedzy Sokratesa na temat Eutychiana był prezbiter Kościoła nowacjan o imieniu Auksanon. To on opowiedział Sokratesowi o wydarzeniach związanych z osobą Eutychiana.

¹¹⁸¹ Sozomenus, HE I 14, GSC 4: 32, 11-13.

¹¹⁸² Socrates, HE I 13, GSC 1: 46, 3-4.

¹¹⁸³ Theodoretus, HE V 26, GSC 5: 327, 21 – 328, 10.

¹¹⁸⁴ Zob. J.A. Sanchez, *The Monk Hypatius and the Olympic Games of Chalcedon*, "Studia patristica" 60 (2013) s. 39-46.

¹¹⁸⁵ O wydarzeniu tym, jako przyczynie zakazania walk gladiatorских zob. m.in.: D. L. Bomgardner, *The Story of the Roman Amphitheatre*, Routledge 2013 s. 206.

¹¹⁸⁶ Theodoretus, HE V 26, GSC 5:328, 8 – 10. Oczywiście zakaz ten nie dotyczył całego obszaru imperium oraz nie był wydany na zawsze, ponieważ wiemy o igrzyskach, które odbywały się po jego wydaniu. Był to prawdopodobnie lokalny zakaz nałożony w ramach kary za zabicie mnicha na arenie (D. L. Bomgardner, *The Story of the Roman Amphitheatre*, Routledge 2013 s. 206).

wspominanego wydarzenia może budzić duże wątpliwości¹¹⁸⁷, to sam fakt umieszczenia owego opisu w *Historii kościelnej* przez Teodoreta stanowi ważny element zbudowanego przez tego historyka obrazu mnichów. Biskup Cyru przedstawił świątobliwego mnicha, który nie bał się poświęcić własnego życia, aby powstrzymać igrzyska. Ważną rolę w relacji historyka odegrał cesarz, choć w tym wypadku nie doszło do bezpośredniego spotkania mnicha z władcą. Honoriusz przyznał Telemachusowi laur męczeństwa, a zatem uznał jego śmierć za ofiarę poniesioną za Chrystusa. Sam cesarz zatem wystąpił tu w roli interpretatora postawy zaprezentowanej przez mnicha. Opis Teodoreta jest dość lakoniczny i nie można na jego podstawie ustalić czy władca uczynił tak pod wpływem swego chrześcijańskiego otoczenia, czy też był to wynik jego własnych przemyśleń. W każdym razie mnich mógł przecież zostać uznany za szaleńca, w złym tego słowa znaczeniu, który występuje przeciwko tradycji i obyczajom rzymskim. Za takiego uznali go przecież uczestnicy wspomnianego widowiska, wzburzeni jego zachowaniem tak bardzo, że nie cofnęli się przed samosądem i wymierzeniem mu spontanicznie kary śmierci. Honoriusz przypisując inspirację działań podejmowanych przez Telemachusa Chrystusowi, nie mógł postąpić inaczej, jak tylko zakazać w przyszłości walk gladiatorów. Mamy zatem wyraźnie obraz mnicha zmieniającego, dzięki swojej niezłomnej postawie i wielkiej odwadze, rzymską rzeczywistość, rugując z niej te elementy tradycji, które były moralnie naganne.

Mogło się także zdarzyć, że mnisi zwracali się do władców z prośbą o obronę. Tak było w przypadku tzw. Wielkich Braci, którzy chroniąc się przed biskupem Teofilem, z którym byli w konflikcie udali się do Konstantynopola, pod opiekę Jana Chryzostoma zwracając się o protekcję także do augusty Eudoksji małżonki cesarza Arkadiusza¹¹⁸⁸. Z relacji Sozomena wynika, że do spotkania mnichów z żoną władcy doszło na ulicy. Historyk przedstawił je w następujący sposób: *Zdążyło już upłynąć wiele czasu, kiedy do małżonki cesarza, odbywającej drogę ulicami miasta, podeszli mnisi z Ammoniosesem i przedłożyli skargę na intrygi, jakimi ich otoczył Teofil. Cesarzowa sama już wcześniej zauważyła, że zastawiono na nich zasadzkę, zatrzymała się więc w miejscu chcąc im okazać szacunek. Za czym wyjrzawszy z cesarskiego pojazdu pochylila głowę i rzekła: „Błogosławcie i módlcie się za cesarza i za mnie, i za dzieci nasze, i za imperium. Ja zaś postaram się o szybkie zwołanie synodu i o to, aby przybył Teofil”. Cesarzowa zatem właśnie tymi pilnie*

¹¹⁸⁷ M. Gaddis, *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian roman Empire*, Londyn 2005, s. 205.

¹¹⁸⁸ Sozomenus, HE VIII 13, GSC 4: 366, 28 – 367, 7.

*zajęta była sprawami*¹¹⁸⁹. Z jednej strony Sozomen sugeruje więc, że do spotkania z cesarzową doszło nieoficjalnie, wręcz spontanicznie, przynajmniej ze strony władczyni, bo mnisi, choć historyk o tym nie wspomina mogli na nią oczekiwać nawet przez długi czas, z drugiej jednak strony nie tłumaczy dlaczego Eudoksja nie przyjęła ich na audiencji w pałacu i czy ci w ogóle o taką audiencję zabiegali. Być może stronnicy Teofila byli na tyle silni w otoczeniu władczyni, że takie próby blokowali. Zatrzymywanie cesarzowej na ulicy z całą pewnością obce było dworskiej etykiecie, świadczyło natomiast o wielkiej desperacji mnichów. Sozomen wyraźnie wskazuje, że Eudoksja znała już wcześniej ich perypetie i dlatego zatrzymała się, chcąc im okazać szacunek. Trudno jednak przypuszczać że mogłaby ich rozpoznać, skoro widziała ich pierwszy raz. Prawdopodobnie więc zareagowała na ich strój, mając świadomość, że ma do czynienia z mnichami. Dowodziłoby to jej szczególnego, pełnego uwagi stosunku do ascetów. Augusta nie tylko zapewniła ich o swoim wsparciu i planach szybkiego zwołania w ich sprawie synodu, na którym miał być obecny także Teofil, by zapewne zdać sprawę z działań jakie podjął przeciwko nim, ale też poprosiła Wielkich Braci o błogosławieństwo i modlitwę. Mieli oni wstawiać się do Boga za cesarzem, jego małżonką, ich dziećmi i w końcu za imperium. Kolejność wskazana przez cesarzową wydaje się też znamieną. Mnisi wyraźnie występują tu jako pośrednicy między Bogiem a ludźmi i to pośrednicy bardzo skuteczni, skoro augusta wykorzystuje okazję jaką jest nieoczekiwane dla niej spotkanie z ascetami by prosić ich dla swej rodziny i państwa o protekcję u Boga.

W dalszej swojej relacji Sozomen opisuje konkretne działania, jakich podjęła się cesarzowa by pomóc mnichom – zorganizowała m.in. ich spotkanie biskupem Cypru Epifaniszem, który także występował przeciwko nim¹¹⁹⁰. Sozomen podkreśla, że spotkanie to mogło być jednym z powodów, dla których Epifanisz postanowił opuścić Konstantynopol¹¹⁹¹ i nie można wykluczyć, że było to wynikiem protekcji roztaczanej przez augustę nad Wielkimi Braćmi.

Czasami do kontaktu z mnichami dochodziło z inicjatywy władców, jak dowodzi historia królowej Saracenów i mnicha Mosesa, przekazana przez Sokratesa¹¹⁹², Sozomena¹¹⁹³, Teodoretą¹¹⁹⁴ i Rufina¹¹⁹⁵. Wszyscy ci historycy pisali na temat Mosesa podobnie. Wedle ich

¹¹⁸⁹ Sozomenus, HE VIII 13, GSC 4: 366, 28 – 367, 7. (tłum. S. Kazikowski).

¹¹⁹⁰ Tamże, VIII 15, GSC 4: 369, 28 – 29.

¹¹⁹¹ Tamże, VIII 15, GSC 4: 369, 30 – 370, 3.

¹¹⁹² Sokrates, HE IV 36, GSC 1: 270, 25 – 271, 28.

¹¹⁹³ Sozomenus, HE VI 38, GSC 4: 298, 6 – 27.

¹¹⁹⁴ Theodoretus, HE IV 20, GSC 5: 261, 1 – 262, 3.

relacji został on wybrany na biskupa Saracenów na żądanie ich królowej Mawii¹¹⁹⁶, co było jednym z warunków zawarcia układu pokojowego. Wszyscy czterej autorzy przytaczają także opowieść o tym, że mnich ten odmówił przyjęcia sakry biskupiej z rąk arianina Lucjusza. Wspomnienie tego wydarzenia jest zupełnie oczywiste biorąc pod uwagę niechęć jaką wszyscy ortodoksyjni historycy żywili do heretyckiego hierarchy. Choć fragment dotyczący Mojżesza nie wspomina o jego spotkaniu z Mawią, to zdecydowałam się go przytoczyć. Należy się bowiem zastanowić, jakie przyczyny skłoniły saraceńską władczynię do wyboru tego właśnie mnicha na swojego biskupa. Według Autorów *Historii kościelnych* miała kierować się świętością mnicha. Rufin wskazywał, iż Mojżesz *zdołał wielką sławę z powodu swoich zasług i cudów oraz znaków, które Bóg zdziałał poprzez niego*¹¹⁹⁷. W relacji Sokratesa wszak, ów Saracen z pochodzenia, pędząc w odosobnieniu życie mnicha, *zasłynął pobożnością i wiarą oraz tym, że czynił cuda*¹¹⁹⁸. Sozomen podkreślał, że był to *mąż sławny z nieskazitelnego życia i zsyłanych mu z nieba zadziwiających znaków szczególnej łaski Bożej*¹¹⁹⁹. Teodoret, który o wydarzeniu tym przekazał najkrótszą relację, tradycyjnie nazywa mnicha świętym mężem (δεῖον ἀνδρα)¹²⁰⁰. Tak więc o wyborze wspomnianego mnicha na biskupa, według zgodnego świadectwa autorów *Historii kościelnych*, zadecydować miała jego wiara i niezwykle dokonania. Trzeba jednak brać także pod uwagę, że dla królowej nieobojętne było również jego saraceńskie pochodzenie.

Z inicjatywą spotkania z mnichem wyszedł także cesarz Teodozjusz I¹²⁰¹, który *bijąc się z myślami, na czym może się skończyć wojna przeciw uzurpatorowi [Eugeniuszowi] i czy powinien ruszyć przeciw niemu zbrojnie, czy też raczej czekać na jego nadejście, postanowił w końcu zasięgnąć co do tego rady u Jana, mnicha z Tebaidy (...)*¹²⁰². Sozomen relacjonuje, iż do mnicha został wysłany Eutropiusz, którego zadaniem było skłonić Jana do przyjazdu do Konstantynopola lub uzyskać od niego odpowiedź, co należy czynić. Dlaczego cesarz zwrócił się akurat do owego mnicha? Zgodnie z opisem Sozomena Jan *zyskał sobie podówczas*

¹¹⁹⁵ Rufinus, HE XI 6, GSC 6: 1010, 13 – 1012,4.

¹¹⁹⁶ Zob. Bowersock. G., *Mavia, Queen of the Saracens*, [w:] *Studien zur Antiken Sozialgeschichte: Festschrift Friedrich Vittinghoff*, ed. W. Eck, H. Galsterer, H. Wolff, Köln 1980, 477 - 495.

¹¹⁹⁷ Rufin, HE XI 6, GSC 6: 1011, 2-4 (tłum. K. Skotnicka).

¹¹⁹⁸ Sokrates, HE IV 36, GSC 4: 271, 4-5.

¹¹⁹⁹ Sozomenus, HE VI 38, GSC 4: 298, 7-8.

¹²⁰⁰ Theodoretus, HE IV 20, GSC 5: 261,8.

¹²⁰¹ D. Spychała, *Stosunki rzymsko-greckie a konflikt katolicko-ariański od Konstancjusza II do Teodozjusza Wielkiego 337-395 r.*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Antiquitas” 2007, s. 299-304.

¹²⁰² Sozomenus, HE VII 22, GSC 4: 336, 1-3: Θεοδόσιος δὲ διανοούμενος, πῇ ἄρα τὴν ἀπόβασιν ἐξ εἰ ὁ πρὸς αὐτὸν πόλεμος καὶ πότερον ἐπ' αὐτὸν χωρεῖν δεῖ ἢ ἐπιόντα περιμένειν, ἐγνώκε περὶ τούτου συμβοῦνλω χρῆσασθαι Ἰωάννῃ τῷ ἐν Θηβαΐδι μοναχῷ. (tłum. S. Kazikowski).

*niezmierną sławę dzięki swej wiedzy o wydarzeniach mających nadejść w przyszłości*¹²⁰³. O jego niezwykłych umiejętnościach historyk wspominał już wcześniej, twierdząc, że został on obdarzony darem przewidywania przeszłości, w stopniu nie mniejszym niż dawni prorocy¹²⁰⁴. Podobnie jak w przypadku Eutychiana o tym, że doszło do kontaktu pomiędzy mnichem a władcą zdecydowała więc sława i uznanie jakim cieszył się asceta. Jan, podobnie jak wcześniej Antoni, nie wyraził chęci podróży do Konstantynopola, ale zdecydował się udzielić władcy odpowiedzi. Stwierdził, że Teodozjusz wygra wojnę, ale po zwycięstwie i obaleniu tyrana umrze w Italii. Dwukrotnie Sozomen zaznacza, że proroctwo Jana się spełniło¹²⁰⁵. Teodozjusz utrzymywał również kontakt z mniszką, Matroną, o której pisałam przedstawiając postacie mnichów-heretyków. Kontakt cesarza z ascetką wyglądał jednak inaczej niż w przypadku pozostałych mnichów. Teodozjusz miał poznać Matronę, gdy chciał przenieść relikwię Jana Chrzciciela do Konstantynopola. Sozomen wyjaśnił, iż sprzeciw wobec decyzji cesarza *wyraziła jedna tylko Matrona, dziewica poświęcona na służbę Bogu, która szła za relikwią jako jej sługa i strażnik*¹²⁰⁶. Teodozjusz prośbami nakłonił Matronę aby zgodziła się z wolą władcy. Relacja cesarza z mniszką nie ograniczyły się tylko do tego jednego spotkania. Sozomen informuje bowiem, iż Teodozjusz próbował nie jeden raz *nakłonić* Matronę do porzucenia herezji jednak bez powodzenia¹²⁰⁷. Historyk nie wyjaśnia jaki charakter miały kontakty cesarza i ascetki. Można jednak przyjąć, że polegały na wymianie korespondencji, skoro władca kierował do niej, jak ujął to Sozomen, pochlebne zaproszenia i obietnice, a sama Matrona nie opuszczała swojej osady do końca życia¹²⁰⁸.

Korespondencyjny charakter miały także opisane przez Ewagriusza kontakty cesarza Leona (457-474) z mnichami. Następca Marcjana, a więc władcy, który zwołał sobór w Chalcedonie (451), przejęty rozruchami w Egipcie i zamordowaniem biskupa Aleksandrii, Proteriusza, myślał zwołać kolejny sobór, z czego jednak wycofał się na skutek oporu papieża Leona. Postanowił jednak przeprowadzić swoisty plebiscyt, kierując list okólny do metropolitów, prosząc by zajęli w nim stanowisko co do słuszności konsekracji biskupiej Tymoteusza Ailurosa, następcy Proteriusza oraz wypowiedzieli się w sprawie soboru w

¹²⁰³ Sozomenus, HE VII 22, GSC 4: 336, 3-4.

¹²⁰⁴ Tamże, VI 28, GSC 4: 276, 28 -277, 3.

¹²⁰⁵ Tamże, VII 22, GSC 4: 336, 10; HE VII 29, GSC 4: 346, 1-2.

¹²⁰⁶ Tamże, VII 21, GSC 4: 333, 22-24.

¹²⁰⁷ Sozomenus, HE VII 21, GSC 4: 334, 3-5.

¹²⁰⁸ Tamże, VII 21, GSC 4: 334, 21 – 24.

Chalcedonie¹²⁰⁹. Wśród ankietowanych byli przedstawiciele mnichów na czele z Symeonem Słupnikiem. Wedle Ewagriusza cesarz wysłał ów list okólny *do wybitnych naówczas mężów, którzy prowadzili życie pełne umartwień i z dala od ponęt materialnej natury. Do nich należał i Symeon, który jako pierwszy wymyślił stałe przebywanie na słupie; [...] W liczbie ich znaleźli się również Syryjczycy Baradatus i Jakub*¹²¹⁰. Tak więc do konsultowanych biskupów cesarz dołączył także mnichów których zaliczał do wybitnych mężów.

Postać Symeona Słupnika jest powszechnie znana. Dwaj pozostali, wymienieni z imienia adresaci cesarskich listów są zdecydowanie bardziej tajemniczy. Obydwaj mnisi pochodzili z Syrii i zostali, podobnie jak Symeon, opisani przez Teodoretę z Cyru w *Historia religiosa*. Nie wiadomo dokładnie, którego Jakuba miał na myśli Ewagriusz. Dzieła Teodoreta z Cyru niestety nie udzielą w tym wypadku odpowiedzi ponieważ zarówno *Historia kościelna* jak i *Historia religiosa* została ukończona przed wstąpieniem Leona na tron. Nie zawierają więc informacji o jego listach. Dodatkowo sprawę utrudnia fakt, że mnichów o tym imieniu było wielu. Biskup Cyru przywołuje w *Historia religiosa* cztery postaci takich ascetów¹²¹¹, ale tylko dwóch mogło żyć jeszcze w czasach panowania Leona. Byli to Jakub z Nimuzy i Jakub, który żył w pobliżu Cyru. Skłonna jestem uznać, że bardziej prawdopodobne jest, iż adresatem listu Leona był drugi ze wspomnianych ascetów. Jakub z Nimuzy, choć nazwany został przez Teodoretę najświętobliwszym (qeiÒtatoj), nie wyróżniał się zbytnio trybem życia spośród innych syryjskich mnichów – żył samotnie w małym domku, odizolowany od świata. Był to bardzo często spotykany tryb życia wśród mnichów z tego terenu. Ponadto, w momencie, w którym Teodoret pisał swoje dzieło (a więc w roku 444) mnich ten ciągle żył, ale miał już ponad dziewięćdziesiąt lat¹²¹². W chwili otrzymania listu Leona miałby więc ponad sto lat. Oczywiście drugi ze wspomnianych ascetów o tym imieniu był prawdopodobnie w podobnym wieku, niemniej jednak odróżniał się od swojego imiennika dość nietypowym trybem życia. Adresatami listów cesarskich były właśnie postacie wyróżniające się, przyciągające uwagę wielu osób. Wystarczy przypomnieć Symeona Słupnika, pierwszego, który zapoczątkował taki tryb życia. Baradatus natomiast

¹²⁰⁹ Znamy jeden z takich listów adresowany do Anatola, patriarchy Konstantynopola; ACO II, 5, s. 11; Evagrius, HE, II, 9; zob. R. Kosiński, *The Emperor Zeno Religion and Politics*, Kraków 2010, s. 47-51. Kancelaria cesarska zgromadziła w sumie ok. 1600 odpowiedzi i zebrała je w tzw. *Codex Encyclicus*; ACO II, 5, s. 9-98; zob. T. Schnitzler, *Im Kampfe um Chalcedon Geschichte und Inhalt des Codex Encyclius von 458*, Rome 1938.

¹²¹⁰ Evagrius Scholasticus, HE II 9, J. Bidez, L. Parmentier 61, 11-13.

¹²¹¹ Theodoretus, HR I; II 6-7; XXI; XXV 2.

¹²¹² Theodoretus, HR XXV 2.

praktykował ascezę zamknięty w niewielkiej skrzyni, co także było nieczęstym sposobem umartwień. Żyjący w pobliżu Cyru Jakub, przez cały czas przebywał pod gołym niebem, wystawiony na spojrzenia ludzi, którzy tłumnie przybywali by oglądać sławnego ascetę¹²¹³. Wydaje się więc, że mnich ten jest bardziej prawdopodobnym adresatem listu cesarskiego, niż jego imiennik, wiodący mniej sławny tryb życia.

Niestety Ewagriusz nie zdecydował się zacytować odpowiedzi, jakich asceci udzielili cesarzowi. Historyk stwierdza jedynie, że *blogosławionej pamięci Symeon wysłał dwa listy poświęcone tym sprawom, jeden do cesarza Leona, drugi do Bazylego, biskupa miasta Antiochii*¹²¹⁴. Cytowany przez historyka jest niestety tylko list do biskupa, który przytoczę i dokładnie omówię w rozdziale poświęconym kontaktom mnichów z przedstawicielami duchowieństwa. Teraz wspomnę jedynie, że w liście do biskupa Symeon odniósł się do osoby cesarza, wyrażając podziw dla jego gorliwości i pobożności. Symeon informuje również biskupa, że przedstawił cesarzowi swoje zapatrywanie na temat postanowień Soboru chalcedońskiego, zaznaczając, że jest jego zwolennikiem¹²¹⁵.

Na wymianie listów opierały się także kontakty Antoniego Wielkiego z cesarzem Konstantynem¹²¹⁶. Opisując Antoniego Wielkiego Hermiasz Sozomen wspomina, iż *Tego to podówczas męża, jako ozdobę pustelni egipskich, odpowiednio do sławy jego cnót uczynił cesarz Konstantyn swoim przyjacielem, zaszczycając go swym listem i polecając mu pisać o wszystkim, czego potrzebuje*¹²¹⁷. List ten jest więc zgodny z relacją Atanazego, który stwierdził, iż wieść o Antonim miała dotrzeć do władców, którzy napisali do niego jak do ojca, prosząc o odpowiedź¹²¹⁸. Atanazy podaje jednak bardzo ważną wskazówkę chronologiczną – mowa jest bowiem nie o samym Konstantynie, ale także o jego dwóch

¹²¹³ Theodoretus, HR XXI 5.

¹²¹⁴ Evagrius Scholasticus, HE II 10, J. Bidez, L. Parmentier 61, 32 – 62,3.

¹²¹⁵ Tamże, II 10, J. Bidez, L. Parmentier 62, 19 – 22.

¹²¹⁶ Ciekawa relacja na temat korespondencji cesarza z mnichem znajduje się także w *Apoftegmatach* – Antoni miał dostać list wzywający go do Konstantynopola. Nie wiedząc co zrobić zapytał o radę swojego ucznia – Pawła Prostaka, który stwierdził, że jeśli Antoni pojedzie będzie nazywany Antonim, ale jeśli zdecyduje się nie pojechać zostanie nazwany abba Antoni¹²¹⁶. W *Apoftegmatach* nie znajdziemy niestety żadnych szczegółów. Nie wiadomo z jakiego powodu cesarz wezwał Antoniego do Konstantynopola. Być może chodziło po prostu o chęć poznania sławnego ascety. Antoni nie zdecydował się jednakże na przyjęcie propozycji władcy. Taka decyzja świadczyła w pewien sposób o świętości danego ascety. Odrzucenie zaszczytu, jaki wiązał się z poznaniem cesarza mogło być traktowane jako dowód pokory mnicha. Ten element biografii Antoniego nie pojawia się jednakże w dziełach historyków Kościoła.

¹²¹⁷ Sozomenus HE I 13, GSC 4: 27, 4-7: *ὁν τηνικαῦτα διαπρέποντα ἐν τῇ αἵῃ καὶ Αἰγυπτὸν ἐρημίαις κατὰ κλέος τῆς τοῦ ἀνδρός ἀρετῆς φίλον ἐποίησατο Κωνσταντῖνος ὁ βασιλεὺς καὶ γράμμασιν ἐτίμα καὶ περὶ ὧν ἐδεῖτο γράφειν προὔτρεπετο*. (tłum. S. Kazikowski).

¹²¹⁸ Atanazy, *Vita Antoni* 81.

synach Konstancjuszu i Konstansie, którzy w momencie pisania listu byli już cezarami¹²¹⁹. List ten musiał być więc napisany już po uzyskaniu tego tytułu przez obu braci i przed śmiercią Konstantyna, a więc w latach 333 – 337. Hermiasz Sozomen wspomina też o liście Antoniego, który ten wysłał do cesarza Konstantyna w sprawie Atanazego, biskupa Aleksandrii, wstawiając się za zesłanym na wygnanie biskupem. List ten miał zostać wysłany już po śmierci Ariusza, a więc po roku 336, ale przed 337 rokiem, kiedy Konstantyn zmarł. Sozomen zrelacjonował treść listu Antoniego do cesarza. Stwierdził, iż pustelnik wstawiał się za biskupem, zaklinając władcę by ten nie wierzył oskarżeniom kierowanym pod adresem Atanazego przez melicjan. Historyk dokładnie przytacza odpowiedź cesarza: *Odpowiadając zaś Antoniemu dał [Konstantyn] do zrozumienia, że on, cesarz, nie może sobie lekceważyć orzeczenia synodu. Bo jeżeli nawet ci i owi – pisał do niego – rozsądzając sprawę kierowali się niechęcią czy sympatią, to przecież wprost nie do pomyślenia, aby tego rodzaju nastawienie miała olbrzymia rzesza wykształconych i pobożnych biskupów. Bo, co dotyczy Atanazego, jest on pyszałkiem i człowiekiem który nie przebiera w słowach, i to on ponosi winę za niezgodę i niepokój*¹²²⁰. Dysponujemy więc łącznie trzema przekazami¹²²¹ na temat wymiany korespondencji pomiędzy cesarzem a Antonim. Relacja Atanazego zgadza się z pierwszą informacją, którą na ten temat przekazał Sozomen – wymianę korespondencji rozpoczął cesarz Konstantyn (a zgodnie ze wzmianką przez Atanazego także jego synowie). Druga relacja Sozomena z kolei zawiera informację o tym, że to Antoni wysłał list do Konstantyna, a cesarz mu odpowiedział. Ewa Wipszycka we wstępie do *Żywota* sugeruje, powołując się na opinię K. Heussiego¹²²², że wszystkie te przekazy te dotyczą tej samej wymiany listów¹²²³. Najprawdopodobniej to Antonii jako pierwszy napisał list do cesarza, a cesarz udzielił mu odpowiedzi. W tak wczesnej epoce chrześcijaństwa byłoby zadziwiające gdyby cesarz sam wyszedł z inicjatywą napisania listu do ascety¹²²⁴. Należy także pamiętać o tym, że dzieło, które wyniosło sławę Antoniego poza Egipt – czyli właśnie *Żywot* napisany przez Atanazego, powstał około dwudziestu lat po wspomnianej wymianie korespondencji. Jest więc bardzo możliwe, że cesarz mógł nawet nie słyszeć o Antonim. Dlatego uważam, że

¹²¹⁹ Atanazy, *Vita Antoni* 81.

¹²²⁰ Sozomenus HE II, 31, GSC 4: 96, 14 – 18: *Ἀντωνίου δὲ ἀντεδῆλωσε μὴ οὐδὲς τε εἶναι τῆς συνόδου ὑπεριδεῖν τὴν ψάφον. εἰ γὰρ καί, Ἰλίγοι, φησί, πρὸς ἀπέχθειαν ἅ χάριν* TM*δικασαν, οὐδὲ δῆπου πιθανόν τοσαύτην πληρῆν ἐλλογίμων καὶ ἀγαθῶν* TM*πισκόπων τῆς Ἰμοῦας γενέσθαι γνώμης· τὸν γὰρ Ἀθανάσιον ὕβριστήν τε εἶναι καὶ Ὀπερήφανον καὶ διχονοίαν καὶ στάσεων αἰτίον.* (tłum. S. Kazikowski).

¹²²¹ Jedna relacja Atanazego i dwie Sozomena.

¹²²² K. Heussi, *Der Ursprungdes Monchtums*, Tubingen 1936, s. 86.

¹²²³ E. Wipszycka, *Wstęp*, s. 39 [w:] *Święty Antoni. Żywot. Pisma ascetyczne*, s. 56.

¹²²⁴ Tamże, s. 56.

możliwość rozpoczęcia tej wymiany listów przez cesarza należy odrzucić, jako mało prawdopodobną. Zgodnie z tą teorią pierwszym chronologicznie listem byłby ten, który Sozomen opisuje w drugiej kolejności. Antonii zwrócił się listownie do cesarza z prośbą o przywrócenie Atanazego na tron biskupi, a cesarz udzielił mu odpowiedzi. Jeśli przyjąć tu datację zasugerowaną przez Atanazego to zarówno list Antoniego, jak i odpowiedź cesarza musiałyby być wysłane w latach 333 – 337. Jeśli jednak odniesiemy się do tego, co napisał Sozomen, to list Antoniego i odpowiedź udzielona przez Konstantyna musiałyby mieć miejsce pomiędzy śmiercią Ariusza a śmiercią Konstantyna, czyli między 336, a 337 rokiem.

Jeśli uznamy, że istniała tylko jedna wymiana korespondencji to musimy ustalić, która z trzech relacji podaje prawdziwą treść listu cesarza. Rozbieżności pomiędzy tekstem Atanazego i pierwszą relacją Sozomena, a informacjami zawartymi w drugiej informacji historyka o tej korespondencji nie dotyczą tylko czasu czy kolejności wysłania listów oraz ich liczby, ale także ich zawartości. Czy cesarz rzeczywiście pisał do Antoniego nazywając go swym przyjacielem (pierwsza relacja Sozomena i wzmianka Atanazego), czy może bezwzględnie odmówił jego prośbie, jak to za drugim razem przedstawił Sozomen? Oczywiście najłatwiej byłoby w tym miejscu przyznać, że doszło do dwukrotnej wymiany listów pomiędzy cesarzem a Antonim, ale to jak wyjaśniliśmy wyżej jest mało prawdopodobne. Z dużą dozą pewności można w tej kwestii stwierdzić, że druga relacja Sozomena jest tą bliższą prawdy. Zgodnie z nią Konstantyn nie zgodził się spełnić prośby mnicha, który wstawił się za Atanazym. Samego biskupa Aleksandrii cesarz nazwał pyszałkiem i obwinił o niezgodę, jaka miała miejsce w Kościele. Taka treść listu zgodna jest z tym co wiemy o polityce Konstantyna względem Atanazego. Poza tym historia ta jest o tyle prawdopodobna, że zarówno cesarza jak i mnicha stawia w niezbyt korzystnym świetle. Antoni bowiem nie uzyskał tego co chciał, a cesarz odmówił prośbie osoby uznawanej za świętą. Kolejnym argumentem przemawiającym za tym, że to drugą relację Sozomena należy uznać w tym wypadku za prawdziwą jest fakt, iż informacja, którą przekazał na ten temat jako pierwszą pochodziła z dzieła napisanego przez Atanazego. Trudno się dziwić, że ten ostatni nie przekazał odpowiedzi, w której cesarz określa go jako pyszałka, który ponosi winę za niezgodę i niepokój.

Relacje Antoniego z cesarzem Konstantynem w ujęciu Hermiasza Sozomena były więc złożone. Z jednej strony mamy listowne zapewnienie cesarza o uznaniu wobec mnicha i polecenie by pisał o wszystkich swoich potrzebach. Z drugiej natomiast władca także korespondencyjnie odmówił prośbie pustelnika wstawiającego się za biskupem. W tym

ostatnim przypadku, jak się wydaje, historyk miał bezpośredni wgląd w cesarski list, gdy z treścią pierwszego z wymienionych pism zapoznał się prawdopodobnie pośrednio, czytając *Żywot Antoniego* autorstwa Atanazego. Pamiętać należy, że biskup Aleksandrii cieszył się wielkim szacunkiem, a jego dzieła, w tym szczególnie wspomniany *Żywot* dużą poczytnością. Sozomen mógł więc uznać je za wiarygodne źródło wiedzy. Po drugie do stworzonego przez Sozomena niezwykle pozytywnego obrazu Antoniego zdecydowanie bardziej pasowało stwierdzenie, że cesarz darzył ascetę szacunkiem i sympatią. Opisana przez Sozomena wymiana korespondencji pomiędzy Antonim i Konstantynem jest też niezbitym dowodem na to, że nie każda interwencja mnicha, choćby najślawniejszego, podjęta na cesarskim dworze musiała się zakończyć sukcesem. Prowadzący zdecydowaną politykę religijną cesarz potrafił odmówić pustelnikowi, będąc przekonany o swoich racjach i wsparciu Boga dla swoich rządów.

Znane są także historykom Kościoła przykłady ascetów krytykujących postępowanie władców, jak miało to miejsce w przypadku cesarza Walensa, w którym widzieli heretyka. Przecistawienie się panującemu wymagało od mnichów wielkiej odwagi, na co autorzy *Historii kościelnych* również zwracają uwagę. Sozomen podaje przykład Izaakiosa, który ośmielił się zażądać zwrotu ortodoksom kościołów, które zostały im odebrane przez cesarza Walensa. Historyk przywołuje słowa, które mnich miał wypowiedzieć do władcy, kiedy ten opuszczał Konstantynopol by udać się na wojnę z Wizygotami: „*Oddaj — powiedział — o, cesarzu, tym, którzy właściwie pojmują prawdy wiary i strzegą przekazu soboru nicejskiego, odebrane im kościoły, a wygrasz tę wojnę!*”¹²²⁵. W odpowiedzi na takie zachowanie cesarz kazał aresztować mnicha aż do momentu swojego powrotu, kiedy to chciał zadecydować o karze. Opowieść ta zawiera także wspomniany już wcześniej element przepowiedni, którą mnich podzielił się z władcą, a która dotyczyła jego przyszłości. Izaakios stwierdził bowiem, że jeśli cesarz nie zwróci kościołów to nie wróci z wyprawy. Sozomen wyraźnie podkreśla, że przepowiednia mnicha wypełniła się¹²²⁶.

O kontaktach Walensa z innym mnichem pisał również Teodoret z Cyru. Informacje na temat jego spotkania z cesarzem biskup Cyru przekazał dwukrotnie – znajdziemy je zarówno w *Historii kościelnej* jak i w *Historia religiosa*. Cesarz miał zobaczyć

¹²²⁵ Sozomenus, HE VI 40, GSC 4: 301, 2 – 5.

¹²²⁶ Tamże, VI 40, GSC 4: 301, 5 - 8. *Rozgniewany cesarz nakazał go aresztować i trzymać pod strażą w więzieniu do czasu, aż po swoim powrocie będzie mógł wymierzyć mu karę za to zuchwalstwo. „Ależ nie wrócisz — rzecze zakonnik — jeśli nie oddasz najpierw kościołów.* (tłum. S. Kazikowski).

mnicha, gdy ten spieszył się do garnizonu wojskowego, gdzie zbierali się ortodoksi prześladowani przez Walensa. W obydwu pismach Teodoret przytacza rozmowę mnicha z cesarzem. Wersja zamieszczona w pierwszym z wymienionych dzieł jest jednak bardziej rozbudowana¹²²⁷. W odpowiedzi na pytania cesarza dokąd się udaje i dlaczego nie pozostaje w swojej pustelni Afraates miał odpowiedzieć, że opuścił swoją samotnię by wspomóc zagrożonych współwyznawców. We wspomnianych wyżej dziełach Teodoreta pojawia się ta sama metafora, którą miał posłużyć się mnich w rozmowie z cesarzem. Porównał się do panny ukrytej w izbie niewieściej, która zauważyła, że płonie dom jej ojca, i zapytał cesarza co w takim razie owa dziewczyna powinna zrobić: siedzieć wewnątrz czy pomagać w gaszeniu ognia. Afraates sam odpowiada sobie na pytanie zaznaczając, że on zachowuje się właśnie tak jak dziewczyna, która pomagałaby w walce z płomieniami. Mnich tłumaczy, że cesarz rozniecił ogień w domu Boga, a on idzie ten pożar gasić¹²²⁸.

Styczność z mnichami miał także władca plemienia Wizygotów, Alaryk. Relację o jego spotkaniu z mnichem zawdzięczamy Sokratesowi. Stwierdził on, że do wyruszającego na Rzym Alaryka podszedł mnich próbując przekonać go do zmiany postępowania. Król Wizygotów stwierdził, że ulega namowom jakiejś niezidentyfikowanej siły, która przymusza go do przelewu krwi oraz do zdobycia i zburzenia Rzymu¹²²⁹.

W końcu wspomnieć trzeba o prześladowaniach mnichów z inspiracji i na mocy decyzji samych władców. Przykładem takiego postępowania była wielokrotnie przywoływana sprawa wygnania zwierzchników egipskich zgromadzeń na wyspę zamieszkiwaną przez pogan. Doszło do niego w wyniku ustawy ogłoszonej przez cesarza Walensa, w której skazywał on na wygnanie ortodoksów z Aleksandrii i całego Egiptu, jak to zaznaczył Sokrates¹²³⁰. Ten sam historyk przekazał także informacje, prawdopodobnie zaczerpnięte z *Historii kościelnej* Rufina z Akwilei¹²³¹, na temat prześladowania, jakiego doświadczył Bazyle z Cezarei ze strony cesarza Walensa¹²³². Przedstawione przez nich fakty są zgodne ze sobą. Odbiega nieco od nich przekaz przez Teodoretą z Cyru¹²³³. Walens nakazał sprowadzić Bazylego do Antiochii i postawić przed sądem prefekta. Wszyscy trzej historycy relacjonują

¹²²⁷ Theodoretus, HR VIII 6; HE IV 23, GSC 5: 264, 22 – 266, 21.

¹²²⁸ Tamże, VIII 6; HE IV 23, GSC 5: 265, 9 – 18.

¹²²⁹ Socrates, HE VII 10, GSC 1: 355, 8 – 356, 5.

¹²³⁰ Socrates, HE IV 24, GSC 1: 257, 5 – 258, 28.

¹²³¹ Rufinus, HE XI 9, GSC 6: 1016, 3 – 19.

¹²³² Socrates, HE IV 26, GSC 1: 261, 19 – 262, 25.

¹²³³ Theodoretus, HE IV 16, GSC 5: 242, 23 – 246, 11.

rozmowę Bazylego z prefektem - sens jest taki sam, choć różni je warstwa językowa¹²³⁴. Bazyli w obliczu groźby śmierci wykazał się nie tylko niezłomnością i odwagą, ale potrafił jeszcze skarcić cesarskiego urzędnika. Wszyscy trzej historycy wspominają również o roli jaką odegrała cesarzowa Dominika oraz o śmierci jej syna¹²³⁵. Z powodu zniewag wyrządzonych Bazylemu zachorować miał ów chłopiec, a jego matka miała być dręczona koszmarami sennymi¹²³⁶. Zawiadomiony przez małżonkę cesarz miał wezwać do siebie Bazylego i zażądać aby biskup modlił się za zdrowie jego syna. Ten jednak odmówił, apelując, aby władca odstąpił od herezji, w przeciwnym razie nie będzie mógł liczyć na pomoc Boga i uzdrowienia dziecka¹²³⁷. Wszystkie trzy analizowane relacje podkreślają jednakże biskupią rangę Bazylego. Niemniej jednak był on osobą powszechnie znaną ze swego życia monastycznego.

Elementem społecznej działalności mnichów był także ich kontakt z państwowymi urzędnikami¹²³⁸. Choć *Historie kościelne* nie przedstawiają wielu takich przypadków to wiemy, z innych dzieł literatury monastycznej, że takie relacje były dość powszechne. Najczęstszą ich przyczyną było występowanie mnichów w obronie ludzi pokrzywdzonych

¹²³⁴ Socrates, HE IV 26, GSC 1: 261, 22 – 262,2: *Na pytanie prefekta, dlaczego nie przyjmuje wiary, jaką wyznaje cesarz, Bazyli całkiem swobodnie zaczął ganić religię cesarza i bronić wiary we współlistotność. A gdy prefekt zagroził mu śmiercią, Bazyli odrzekł: „Oby rzeczywiście dane mi było w obronie prawdy uwolnić się od więzów ciała”. Kiedy zaś prefekt powtórnie kazał mu dobrze się namyślić, Bazyli miał podobno odpowiedzieć: „Ja zarówno dzisiaj, jak i jutro jestem jeden i ten sam, ale ty nie powinieneś być zmieniać swej skóry!”* (tłum. S. Kazikowski).

¹²³⁵ Socrates, HE IV 26, GSC 1: 262, 3-4.

¹²³⁶ Tamże, IV 26, GSC 1: 262, 5-8.

¹²³⁷ Tamże, IV 26, GSC 1: 262, 8 - 14: *Zastanowiwszy się nad tym cesarz wzywa przed swe oblicze Bazylego i pragnąc wystawić go na próbę mówi mu: „Jeśli religia twoja jest prawdziwa, pomódl się, aby mój syn nie umarł”. Bazyli mu na to: „Jeżeli uwierzysz, cesarzu, tak jak ja wierzę, i Kościół się zjednoczy, wtedy dziecko będzie żyło”. Gdy zaś cesarz nie chciał wyrazić swej zgody, Bazyli powiedział: „A więc o dziecku zadecyduje wola Boga”. Po tych słowach Bazylego cesarz kazał go uwolnić. Dziecko wszakże wkrótce zmarło.* (tłum. S. Kazikowski).

¹²³⁸ Na temat urzędów i urzędników późnego cearstwa rzymskiego i wczesnego Bizancjum zob.: m.in.: J. Barlow, P. Brennan, *Tribuni Scholarum Palatarum c. A.D. 353-64: Ammianus Marcellinus and the Notitia Dignitatum*, “The Classical Quarterly, New Series” 2001, s. 237-254; T.D. Barnes, *Emperors, panegyrics, prefects, provinces and palaces*, “Journal of Roman Archaeology” 1996, s. 532-52; Tenże, *Praetorian Prefects, 337-361*, “Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 94 (1992), s. 249-260; Tenże, *Proconsuls of Africa: Corrigenda*, “Phoenix” 39 (1985), s. 273-274; Tenże, *Proconsuls of Africa, 337-392*, “Phoenix” 39, (1985), s. 144-153; Tenże, *Proconsuls of Asia under Caracalla*, “Phoenix” 40 (1986), s. 202-205; Tenże, *The First African Consul*, “The Classical Review” 21 (1971), p. 332; Tenże, *The Unity of the Verona List*, “Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 1975, s. 275- 278; G.P. Burton, *Proconsuls, Assizes and the Administration of Justice under the Empire*, “The Journal of Roman Studies” 65 (1975), s. 92-106; Tenże, *The Inheritance of the Consulate in the Antonine Period*, “Phoenix” 49 (1995), s. 218-23; J. B. Bury, *The Notitia Dignitatum*, “The Journal of Roman Studies” 10 (1920), s. 131-154; A. Cameron, *Junior Consuls*, “Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 1984, s. 159-172.

przez administrację państwową. Na tę stronę działalności Antoniego Pustelnika zwracał uwagę Sozomen, wskazując na jego gorliwość w interweniowaniu na rzecz pokrzywdzonych i liczne podróże, jakie podejmował tym celu do różnych miast. Jak podkreślał Sozomen *wielu bowiem przedkładając mu swe żale zmuszało go, by się wstawił w ich obronie u władz i urzędników, jako że każdy za wielką rzecz uważał bodaj ujrzeć go i posłuchać, jak przemawia, a wreszcie okazać mu posłuszeństwo jakby przełożonemu skoro starał się za wszelką cenę być kimś nieznanym i ukrywać się po pustelniach; pomimo że przybywał nieraz do miasta, aby nieść pomoc będącym w potrzebie, to jednak załatwiwszy sprawę, dla której się zjawił, niezwłocznie wracał do swej samotni*¹²³⁹. W podobny sposób Sokrates opisał aktywność Pawła, mnicha i biskupa, który ujmował się za więźniami u sędziów, *a ci chętnie mu ulegali ze względu na pobożność, jaka go cechowała*¹²⁴⁰. W relacjach mnichów z urzędnikami nie zawsze jednak wszystko układało się zgodnie z powyższym modelem. O tym, że mnisi mogli spotkać się z odrzuceniem swojej prośby dobitnie świadczy przykład Antoniego, który nie uzyskał od Konstantyna ułaskawienia dla Atanazego. Niemniej jednak mnisi, ze względu na swą świętość, mogli uzyskać bardzo wiele ustępstw od przedstawicieli państwa. Urzędnik lekceważący mnicha mógł spodziewać się należytej odpłaty ze strony Boga. Przypadek taki opisał m.in. Teodoret przedstawiając postać pałacowego eunucha, który za groźby wobec męża Bożego poniósł bardzo surowe konsekwencje – *postradawszy zmysły wskoczył do wanny z wrzącą wodą*¹²⁴¹. Teodoret wyraźnie podkreśla, że w wydarzeniu widziano karę za zuchwałość jakiej eunuch dopuścił się wobec Afraatesa¹²⁴². Została ona jednak wymierzona przez Boga a nie przez cesarza czy urzędników.

Sokrates z Konstantynopola przedstawił odmienną sytuację, w której negatywną rolę w relacjach z urzędnikiem odegrał mnich. Sokrates dość szczegółowo opisał przebieg incydentu, jaki miał miejsce w Aleksandrii. Głównymi postaciami, które brały w nim udział byli prefekt miasta Orestes oraz asceci, którym przewodził mnich o imieniu Ammonios. Ważną rolę, w opisywanych wydarzeniach, odegrał też ówczesny biskup Aleksandrii – Cyryl. Wedle Sokratesa mnisi występując w obronie swego biskupa wywołali we wspomnianym mieście zamieszki. Historyk podkreśla, że około pół tysiąca mnichów przybyło tam porzuciwszy swe pustelnie. Kiedy tylko odnaleźli prefekta, *podszedłszy bliżej zaczęli go okrzykiwać ofiarnikiem bożków i poganinem, pozwalając sobie ponadto na wiele innych*

¹²³⁹ Sozomen, HE I 13, GSC 4: 28, 21-27.

¹²⁴⁰ Socrates, HE VII 17, GSC 1: 362, 7-8.

¹²⁴¹ Theodoretus, HE IV 23, GSC 5: 266, 9 -21; HR VII 9.

¹²⁴² Tamże, IV 23, GSC 5: 266, 9 -21; HR VII 9.

zniewag. On zaś, powziąwszy podejrzenie, że to intryga wymyślona przez Cyryla, wołał, że jest chrześcijaninem i że przyjął chrzest z ręki Attyka, biskupa Konstantynopola. Ponieważ jednak mnisi nie zwracali uwagi na treść jego słów, jeden z nich, imieniem Ammonios, rzucił kamieniem trafiając Orestesa w głowę; prefekt momentalnie zalał się całą krwią płynącą z rany¹²⁴³. W obronie prefekta miała wystąpić ludność miasta, która chciała wziąć na nich odwet. W rezultacie mnisi zostali zmuszeni do ucieczki, a sprawca zajścia, Ammonios został ujęty i przekazany prefektowi. Okazało się, że przynależność do ruchu monastycznego nie ochroniła go przed torturami i śmiercią, która nastąpiła w ich wyniku. Sokrates jednak nie broni mnicha, wręcz przeciwnie, zaznaczał, że Orestes postępował w myśl przepisów prawnych¹²⁴⁴. Skłócony z Orestesem Cyryl usiłował wykorzystać incydent przeciwko prefektowi. Ogłosił Ammoniosa świętym i nadał mu imię Taumasios. Rozkazał także by czczono go jako męczennika. Sokrates jednakże, komentując tę sprawę, zaznacza, iż *Ci wszakże, co bardziej trzeźwo oceniali sytuację, jakkolwiek byli chrześcijanami, nie przyjęli z uznaniem gorliwości Cyryla w tej sprawie. Doskonale to bowiem rozumieli, że Ammonios poniósł karę za swą popędliwość, a zmarł wśród mąk bynajmniej nie z powodu wymuszania na nim, by się zaparł Chrystusa. W związku z tym i Cyryl powoli puścił sprawę w niepamięć, pokrywając ją całkowitym milczeniem*¹²⁴⁵. Wydaje się więc, że historyk podziela w tym wypadku opinię o winie mnicha i nie uważa by postępowanie Orestesa wobec niego było błędne. Przedstawiony powyżej obraz Ammoniosa i pozostałych mnichów biorących udział w owych wydarzeniach jest wyraźnie negatywny. Sokrates wyraźnie stanął po stronie urzędnika, podkreślając prawomocność jego działań.

W odniesieniu do Ammoniosa nie używał też klasycznych informacji, które zwykle podawał, opisując mnichów – nie przytaczał przykładów z jego życia, świadczących o jego świętości, nie podkreślał jego pobożności. Ammonios i pozostali mnisi są za to w tej opowieści przedstawieni jako *niespokojni i rozgorączkowani*¹²⁴⁶. Znaczące może się wydawać

¹²⁴³ Socrates, HE VII 14, GSC 1: 359, 26 – 34: *ἀφέμενοι οὖν τῶν μοναστηριῶν ἄνδρες περὶ τοὺς πεντακόσιους καὶ καταλαβόντες τὴν πόλιν ἐπιτηροῦσιν ἐπὶ τοῦ οὐχέματος προϊόντα τὸν ἐπαρχόν, καὶ προσελθόντες ἀπεκάλουν ὕπτην καὶ "Ελληνα καὶ ἄλλα πολλὰ περιῦβριζαν, ὁ δὲ ὑποτοπήσας σκευωρίαν αὐτῷ παρὰ Κυρίλλου γενέσθαι ἐβόα Χριστιανός τε εἶναι καὶ ὑπὸ Ἀττικοῦ τοῦ ἐπισκόπου ἐν τῇ Κωνσταντινουπόλει βεβαπίσθαι. ὡς δὲ οὐ προσεῖχον τοῖς λεγομένοις οἱ μοναχοί, εἰς τις ἐξ αὐτῶν Ἀμμώνιος ὄνομα λίθῳ βάλλει τὸν Ὀρέστην κατὰ τῆς κεφαλῆς, καὶ πληροῦται μὲν αἵματι ὅλος ἐκ τοῦ τραύματος, (tłum. S. Kazikowski).*

¹²⁴⁴ Socrates, HE VII 14, GSC 1: 360, 5 -6.

¹²⁴⁵ Socrates, HE VII 14, GSC 1: 360, 12 – 16: *ἀλλ'οἱ ἐν φρονοῦντες, καίπερ Χριστιανοί ὄντες, οὐκ ἀπεδέχοντο τὴν περὶ τούτου Κυρίλλου σπουδὴν ἡπίσταντο γὰρ προπετείας δίκην δεδοκέναι τὸν Ἀμμώνιον, οὐ μὴν ἀνάγκη ἀρνήσεως Χρίστου ἐναποῦναι τὰς βασάνους. διὸ καὶ Κύριλλος κατὰ βραχὺ τῷ ἡσυχάζειν λήϋην τοῦ γινομένου ἐργάσατο. (tłum. S. Kazikowski).*

¹²⁴⁶ Socrates, HE VII 14, GSC 1: 359, 23-24: *μοναχῶν τίνες ἐνϋερμον ἔχοντες φρόνημα.*

także, że informacje na temat powyższego incydentu nie pojawiły się w żadnej innej *Historii kościelnej*. W przypadku Ewagriusza jest to zrozumiałe – pisał przecież o innych czasach. Dlaczego jednak wydarzenie to zostało pominięte przez Sozomena, który przecież obficie korzystał z dzieła Sokratesa? Być może właśnie ów negatywny wizerunek mnicha o tym zdecydował.

Jak widać wykreowany przez historyków Kościoła obraz relacji mnichów z władzami państwowymi jest bogaty w szczegóły i niejednoznaczny. Nie mamy tu do czynienia z prostym opisem świętych mężów, których prośby są bezwzględnie szanowane przez władców i urzędników. Co prawda autorzy *Historii kościelnych* podkreślali szacunek jakim darzono mnichów, ale jednocześnie jednak zwracali uwagę na przypadki, w których cesarze mimo swej atencji do ascetów odmawiali ich prośbom. Nie mniej na ogół władcy postulaty mnichów brali sobie do serca. Niejednokrotnie też zwracali się do mnichów z różnymi prośbami i zaproszeniami, choć ci nie zawsze odpowiadali na nie pozytywnie. Mnisi bowiem niechętnie opuszczali swoje pustelnie by udawać się do miast. Trzeba podkreślić, że autorzy *Historii kościelnych* starali się przedstawiać mnichów z jak najlepszej strony a relacja Sokratesa, na temat udziału mnichów w zamieszkach skierowanych przeciwko prefektowi Orestesowi ma charakter incydentalny.

4.4 Mnisi a władza kościelna.

Mnichów łączyły różnorodne i skomplikowane relacje z przedstawicielami hierarchii kościelnej. Niejednokrotnie stanowili oni część stanu duchownego. Często to właśnie wśród znanych ze swej ascezy mnichów szukano kandydatów do objęcia ważnych stolic chrześcijańskiego świata. Do zadań biskupów należał z kolei nadzór nad społecznościami ascetów. Kwestia ta jest jednak zdecydowanie bardziej złożona. Nawet mnisi, którzy nie przyjęli święceń kapłańskich mogli brać czynny udział w życiu wspólnoty chrześcijańskiej. Współpracowali z kapłanami w kwestiach takich jak walka z pogaństwem czy herezją. Brali udział w synodach i soborach. Wywierali naciski na hierarchów by ci podejmowali decyzje zgodne z ich poglądami. Czasami także występowali przeciwko biskupom jeśli uznali, że dany hierarcha sam źle pojmuje prawdy wiary. Obraz relacji mnichów z kapłanami, który przedstawili autorzy *Historii kościelnych* jest złożony. W ich dziełach znajdziemy zarówno przykłady mnichów stających w obronie biskupów, jak i walczących z nimi. Wskazują oni

także na kwestię wykorzystywania ascetów przez kościelnych hierarchów do własnych rozgrywek, czasem nawet natury politycznej, co jednych i drugich stawiało w niekorzystnym świetle. Czasami hierarchowie Kościoła wykorzystywali jednych mnichów przeciwko drugim. W rozdziale tym postaram się zrekonstruować naszkicowany w *Historiach kościelnych* obraz relacji mnichów z hierarchią eklezjalną, zwracając uwagę najpierw na zagadnienie przynależności wielu z nich do stanu duchownego, a potem także na wzajemną współpracę z konsekrowanym duchowieństwem oraz rodzące się między nimi konflikty.

W *Historiach kościelnych* znajdziemy wiele przykładów mnichów pełniących różnorakie funkcje kapłańskie. Ilość owych przykładów sugeruje, iż obdarzanie znanych ascetów godnościami eklezjalnymi było prawdopodobnie powszechną praktyką¹²⁴⁷. Wśród mnichów znajdziemy więc przedstawicieli niższego duchowieństwa, jak i biskupów ważnych ośrodków miejskich¹²⁴⁸. Asceza dawała bowiem wielki prestiż, który ułatwiał uzyskanie urzędu biskupiego¹²⁴⁹. Niejednokrotnie mnisi przyjmowali ofiarowane im godności, traktując je nie jako wyróżnienie, ale powierzone im zadanie, dające możliwość pracy na rzecz wspólnoty chrześcijańskiej. Mnisi kapłani starali się więc skrupulatnie wypełniać obowiązki duchownego przy jednoczesnym zachowywaniu zaleceń surowej ascezy. Zdarzało się, że mnisi odmawiali przyjęcia kapłańskich, nie cofając się nawet przed samookaleczeniem by w ten sposób uniemożliwić swoją konsekrację. Znamienne jednak, że wzdraganie się mnichów przed objęciem godności eklezjalnych w powszechnej opinii potwierdzało słuszność dokonanego wyboru¹²⁵⁰. Jakie stanowisko w tej kwestii zajmowali autorzy *Historii kościelnych*? Czy potępiali samookaleczenie dokonywane z chęci ucieczki przed objęciem kościelnej godności? Czy uważali, że prawdziwy asceta nie powinien przyjmować takiej funkcji, ale pozostawać oddzielony od świata? Czy mnich, który dobrze wypełniał funkcje kapłańskie spotykał się z mniejszym uznaniem historyków niż ten, który za wszelką cenę próbował uciec od tego obowiązku?

¹²⁴⁷ O wybieraniu mnichów na stanowiska biskupie por. m.in. P. Norton, *Episcopal Elections 250–600. Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity*, Oxford 2007, s. 50–51.

¹²⁴⁸ O roli biskupów w społeczeństwie i państwie późnego antyku por. m.in.: A. Fear, J. F. Urbiña, M. M. Sanchez, *The Role of the Bishop in Late Antiquity. Conflict and Compromise*, Londyn 2013; C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition. The Transformation of the Classical Heritage*, Berkeley 2005; P. Rousseau, *The Late Antique Bishop: Image and Reality [w:] A companion to late Antiquity*, red. P. Rousseau, J. Raithel, Blackwell Publishing 2009, s. 525–538.

¹²⁴⁹ E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 2006, s. 21.

¹²⁵⁰ Tamże, s. 21.

Historycy Kościoła prezentują długą listę mnichów, którzy objęli godności kapłańskie. Sokrates wspomina Auksanona, który został prezbiterem we wspólnocie nowacjan¹²⁵¹, Sylwanusa – biskupa Filipopolis¹²⁵², Maksymianosa, który najpierw został prezbiterem, a potem biskupem Konstantynopola¹²⁵³, Dalmatiosa wybranego na biskupa Kyzikos¹²⁵⁴, biskupa nowacjan Pawła¹²⁵⁵, Diodora biskupa Tarsu¹²⁵⁶ i innych. Sozomen informuje o Zenonie, który został biskupem Majumie i Ajaksie, biskupie w Botolion¹²⁵⁷ oraz o Barsesie i Eulogiosie¹²⁵⁸, którzy zostali mianowani biskupami honorowymi. W jego relacji biskupem był również mnich Epifaniusz¹²⁵⁹, czy Diodor, którzy oprócz funkcji przełożonego klasztoru sprawował także obowiązki głowy Kościoła w Tarsie¹²⁶⁰. Sozomen podaje także przykład Dioskura, który we własnej wspólnocie pełnił rolę prezbitera¹²⁶¹, podobnie jak Makary Wielki¹²⁶² oraz jego imiennik z Aleksandrii¹²⁶³, a także Piammon i Jan - mnisi i prezbiterzy z Diolkos¹²⁶⁴ czy Moses w Sketis¹²⁶⁵. Sozomen wymienia również postać Olimpii – ascetki, która *uzyskała święcenia diakonisy*¹²⁶⁶. Teodoret w swojej *Historii kościelnej* wspomina Moseesa ordynowanego na biskupa Saracenów¹²⁶⁷ oraz Jakuba biskupa Nisibis¹²⁶⁸. W *Historia religiosa* natomiast dodatkowo pojawiają się Abrahames¹²⁶⁹ oraz Acepsymas, który święcenia kapłańskie przyjął tuż przed śmiercią¹²⁷⁰ (imiona tych mnichów padają też w *Historii kościelnej*, choć biskup Cyru nie informuje tam o ich kapłańskich godnościach), a także Macedoniusz¹²⁷¹, Olimpiusz¹²⁷² i Salamanes¹²⁷³. Rufin z Akwilei, choć wymienił m.in.

¹²⁵¹ Sokrates, HE I 13, GSC 1: 45, 1.

¹²⁵² Tamże, VII 37, GSC 1: 386, 12-15.

¹²⁵³ Tamże, VII 35, GSC 1: 384, 12 -13.

¹²⁵⁴ Tamże, VII 28, GSC 1: 376, 28 -30.

¹²⁵⁵ Tamże, VII 17, GSC 1: 361, 28 -30.

¹²⁵⁶ Tamże, VI 3, GSC 1: 314, 9-10.

¹²⁵⁷ Sozomenus, HE VII 28, GSC 4: 344, 16 – 345, 10.

¹²⁵⁸ Tamże, VI 34, GSC 4: 290, 2-5.

¹²⁵⁹ Tamże, VI 32, GSC 4: 288, 1-2.

¹²⁶⁰ Tamże, VIII 2, GSC 4: 350, 20.

¹²⁶¹ Tamże, VI 28, GSC 4: 278, 12-16.

¹²⁶² Tamże, III 14, GSC 4: 118, 16.

¹²⁶³ Sozomenus, HE VI 29, GSC 4: 280, 20 -21.

¹²⁶⁴ Tamże, VI 29, GSC 4: 279, 23 – 25.

¹²⁶⁵ Tamże, VI 29, GSC 4: 282, 6 -7.

¹²⁶⁶ Tamże, VIII 9, GSC 4: 361, 21 – 24.

¹²⁶⁷ Theodoretus, HE IV 20, GSC 5: 261, 5 -262, 3.

¹²⁶⁸ Tamże, I 6, GSC 5: 31, 2-3; HR I 7.

¹²⁶⁹ Theodoretus, HR XVII; 4 HE IV 25.

¹²⁷⁰ Tamże, XV 4; HE IV 25.

¹²⁷¹ Tamże, XIII 4.

¹²⁷² Tamże, IV 10.

¹²⁷³ Theodoretus, HR XIX 2.

obydwóch Makarych, o których wiemy, że pełnili funkcje kapłańskie, nie podał w *Historii kościelnej* żadnej informacji na ten temat.

Część spośród wymienionych mnichów do objęcia godności eklezjalnej została zmuszona siłą¹²⁷⁴. Jaki obraz mnichów odrzucających godności kapłańskie wykreowali historycy? Ciekawy przypadek związany z mnichem Ammoniuszem, przedstawili Sokrates i Sozomen. Wedle relacji pierwszego z nich *Ammoniusz, kiedy go siłą ciągnięto na tron biskupi i zdołał uciec, odciął sobie prawe ucho, aby przez oszpecenie się uniknąć sakry. A gdy w jakiś czas później także i Ewagriusz osadzony wbrew swej woli na tronie biskupim przez Teofila, biskupa Aleksandrii, wykręcił się ucieczką, bynajmniej się nie okaleczając, spotkał na swej drodze Ammoniusza i powiedział mu żartem, że źle zrobił obcinając sobie ucho i że tym czynem zawinił wobec Boga. Ammoniusz mu na to: „Ty natomiast, Ewagriuszu, czy nie sądzisz — rzeczy — że poniesiesz karę za to, iżeś uciął sobie język kierując się miłością własną i nie chcąc skorzystać z łaski, jaką ci ofiarowano?”¹²⁷⁵. Również Sozomen, który jak wiadomo obficie korzystał z dzieła swojego poprzednika podejmuje temat samookaleczenia Ammoniusza. Porusza jednak pewne kwestie, których nie znajdziemy u Sokratesa, a pomija milczeniem wspomnianą przez niego wypowiedź Ewagriusza. Relacja Sozomena brzmi następująco: *Jak powiadają, ów Ammonios doszedł do szczytu ascetycznej doskonałości(...). Kiedy miano go raz ująć w celu udzielenia mu biskupiej sakry, i mimo gorących prośb nie zdołał nakłonić do odejścia tych, którzy po niego przybyli, odciąwszy sobie ucho powiedział: „Odejdźcie; od tej chwili na przyszłość, nawet gdybym chciał, aby mnie wyświęcono, prawo kapłańskie na to się nie zgodzi. Każe ono bowiem na biskupa wybierać człowieka w pełni zdrowego”. A gdy odszedłszy ustalili między sobą, że przestrzeganie tego rodzaju przepisów obowiązuje Żydów, Kościołowi natomiast na ciele nic nie zależy, byleby tylko kapłan zdrów był moralnie, znowu zawrócili, żeby jednak człowieka tego zabrać. Ale on poprzysiągł, że i język sobie utnie, jeśliby chcieli spróbować przemocy. Przerażeni więc groźbą odeszli. Sam zaś Ammonios otrzymał z powodu tego incydentu przydomek Parotes¹²⁷⁶. Sozomen pominął więc w swojej relacji kwestię polemiki pomiędzy mnichami, która dotyczyła słuszności okaleczenia ciała celem uniknięcia sakry biskupiej. Nie znajdziemy u tego historyka obecnej u Sokratesa wzmianki o tym, że Ewagriusz ocenił czyn Ammoniusza negatywnie, widząc**

¹²⁷⁴ Taką informację przekazał Sokrates na temat Sylwanusa (Socrates HE VII 37: *Później Attyk porwawszy go wprost gwałtem, ustanowił go biskupem Filipopolis*) i Ewagrius Scholasticusa (Socrates HE IV 23: *A gdy w jakiś czas później także i Ewagrius Scholasticus osadzony wbrew swej woli na tronie biskupim przez Teofila, biskupa Aleksandrii, wykręcił się ucieczką*).

¹²⁷⁵ Sokrates, HE IV 13, GSC 1: 256, 10 -18.

¹²⁷⁶ Sozomen, HE VI 30, GSC 4: 284, 19 – 285, 8. (tłum. S. Kazikowski).

w nim przewinę wobec Boga. Sozomen dobrze znał dzieło Sokratesa, jeśli więc pominął ów fragment, to zrobił to świadomie, prawdopodobnie dlatego, że nie zgadzał się z zawartą w nim oceną postępowania Ammoniusza. Sokrates natomiast, choć przytacza wypowiedź Ewagriusza, to łagodzi jej wymowę stwierdzeniem, że miała ona charakter żartu. Czy na tej podstawie można uznać, że obydwaj historycy uznawali obcięcie ucha za przesadę lub nawet grzech? Stwierdzenie takie nie pada w żadnej relacji. Historycy nie udzielają własnego komentarza do tego zdarzenia. Sokrates jedynie zacytował to, co miał powiedzieć Ewagriusz. Wypowiedź ta nie jest więc jego opinią.

Sozomen przedstawia jednak jeszcze jeden podobny do wyżej opisanego wypadek. Tym razem jednak obraz mnicha ma wyraźnie pozytywne zabarwienie, mimo że łączy się z jeszcze bardziej radykalnym niż samookaleczenie postępowaniem. Mnich Nilammon miał wyprosić u Boga śmierć, aby uniknąć przyjęcia sakry biskupiej, której pragnął mu udzielić biskup Aleksandrii Teofil¹²⁷⁷. Sozomen zaznacza, że mnich ten został uczczony pogrzebem na koszt publiczny, zbudowano kościół przy jego grobie, a rocznica jego śmierci stała się świętem. Całość opowiadania historyk zakończył następującym komentarzem: *I tak to umarł Nilammon, jeśli oczywiście śmiercią nazwać wypada moment, o który prosił, modląc się o to, by stał się jego udziałem, zanim powierzą mu godność biskupią: stanowisko, którego w swej skromności uważał się być niegodnym*¹²⁷⁸. Pomijając sprawę tego czy podobne wydarzenie rzeczywiście miało miejsce, to sam sposób w jaki Sozomen opisał postępowanie Nilammona świadczyło o tym, że jego zachowanie powszechnie uznano za przejaw świętości. W postępowaniu Nilammona i Ammoniusza dostrzec można jednak wyraźną różnicę. Obydwaj co prawda pragnęli uniknąć godności biskupiej, ale o ile pierwszy z nich zdał się w tej sprawie na Boga, o tyle drugi dokonał fizycznego samookaleczenia, chcąc sam decydować o sobie, czego jak się wydaje rozmiłowany w monastycyzmie Sozomen nie dostrzegał.

Oczywiście nie wszyscy asceci unikali godności kościelnych, byli i tacy, którzy je przyjmowali dobrowolnie lub pod przymusem. Wypełniali wówczas sumiennie swoje nowe obowiązki, przestrzegając jednocześnie zasad ascetycznego życia. Przykładów takich jest wiele, zdecydowanie najwięcej podaje ich w swoim dziele Hermiasz Sozomen. Wśród mnichów nadzorujących wspólnoty pojawia się w jego *Historii kościelnej* Ajaks, który zyskał

¹²⁷⁷ Sozomenus, HE VIII 19, GSC 4: 375, 6 – 24.

¹²⁷⁸ Sozomenus, HE VIII 19, GSC 4: 375, 22 -24: 'O mTMn d³/₄ NilTMmmwn îde tšqnhken, e... ge qTMnaton de... kale...n, Ôn Ýpome...nai hÛxato poⁿ TMpitrap³/₄nai t³/₄n TMerwsÝnhn, Âj çnTMxioj e...nai diTM metriÔthta trÔpwn ³/₄geTMto.

sławę nie tylko dzięki swojej ascezie, ale także z tytułu wzorowego zarządzania Kościołem w Botolion¹²⁷⁹; Zenon, który mimo że został biskupem Majumy spędzał życie w zakonnej ascezie¹²⁸⁰; Dioskur, który jako prezbiter *obowiązki kapłańskie wypełniał z całą sumiennością, badając i starannie rozsądzając tych, co przystępowali do tajemnic ołtarza, tak by najpierw czysty mieli umysł i wolni byli od poczucia jakiegóż ciężkiej przewiny*¹²⁸¹. W końcu Epifaniusz, który sprawował urząd biskupa w ludnym środowisku, w mieście wielkim i nadmorskim, i z całą swą wielką dzielnością przystępując do spraw publicznych, dał się niebawem poznać zarówno przedstawicielom społeczności miejskiej, jak i przybyszom z najróżniejszych krain; jedni na własne oczy go oglądali i mieli już sposobność doświadczyć, czym się charakteryzują jego rządy biskupie i jego sposób bycia, drudzy musieli o tym słyszeć od naocznych świadków¹²⁸². W relacji Sozomena także Piammon i Jan kierowali życiem najznakomitszych klasztorów egipskich w okolicy Diolkos. Będąc prezbiterami, z największą starannością i z wielkim namaszczeniem spełniali swe kapłańskie obowiązki¹²⁸³. Sokrates natomiast wspomina biskupa nowacjan Pawła, który swoje kapłańskie obowiązki łączył z ascezą¹²⁸⁴.

Autorzy *Historii kościelnych* przekazują także pewne informacje na temat konfliktów pomiędzy przedstawicielami środowiska mniszego a Kościołem hierarchicznym. Chodzi tu przede wszystkim o spory mnichów z biskupami. W IV i V wieku napięcia pomiędzy nimi były wyjątkowo silne. Mnisi bowiem niejednokrotnie wywierali naciski na biskupów, zarówno w sprawach doktrynalnych, jak i w kwestii zwalczania pogan, Żydów i heretyków¹²⁸⁵. W większości *Historii kościelnych* informacje na ten temat są jednak szczątkowe. Wydaje się, że autorzy owych dzieł odczuwają pewną niechęć przed opisywaniem tego rodzaju antagonizmów. Przyczyn może tu być wiele. Przede wszystkim, z wyjątkiem Filostorgiusza, pozostali historycy, autorzy analizowanych przeze mnie dzieł, to ortodoksi, dla których rzeczą podstawową była jedność chrześcijan, zresztą podobnie jak i dla Filostorgiusza. Spory pomiędzy hierarchami kościelnymi, a ascetami były z tego punktu widzenia gorszące. Kwestia ta wyglądała inaczej gdy spór dotyczył zasad wiary, a mnisi występowali w roli obrońców ortodoksji, zwalczając wszystkich, których uznawali za heretyków, nawet jeśli ci pełnili wysokie funkcje kościelne. Jednakże w pierwszych wiekach

¹²⁷⁹ Tamże, VII 28, GSC 4: 344, 24 – 26.

¹²⁸⁰ Tamże, VII 28, GSC 4: 344, 27 – 345, 1.

¹²⁸¹ Tamże, VI 28, GSC 4:278, 13 -16.

¹²⁸² Tamże, VI 32, GSC 4: 288, 8 -13.

¹²⁸³ Tamże, VI 29, GSC 4: 279, 23 – 280, 5.

¹²⁸⁴ Sokrates, HE VII 17, GSC 1: 361, 29 – 362, 10.

¹²⁸⁵ E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 2006, s. 17.

istnienia ruchu monastycznego większa część jego przedstawicieli przestrzegała jeszcze nakazu całkowitej separacji od świata zewnętrznego, i w związku z tym nie brała czynnego udziału ani w życiu społecznym ani w kościelnym. Siła tego nakazu osłabła jednak wraz z upływem czasu, a kolejne pokolenia mnichów stały się coraz bardziej aktywnymi uczestnikami rozgrywających się w ich czasach wydarzeń politycznych i religijnych. Tym samym częściej też dochodziło do ich konfliktów z władzami kościelnymi. Z tego też powodu wiele informacji na temat zatargów mnichów z biskupami znajdziemy u opisującego czasy późniejsze Ewagriusza.

Wśród biskupów, którzy weszli w konflikt ze środowiskiem mniszym wymienić należy m.in. trzech biskupów Aleksandrii - Lucjusza, Teofila i Piotra. Zatargi te opierały się, w mniejszym bądź większym stopniu na oskarżeniach o herezje. O konflikcie Lucjusza z mnichami wspominałam już dokładnie w dwóch poprzednich rozdziałach. Obraz mnichów, który wyłania się z fragmentów poświęconych ich sporowi z biskupem jest jednoznacznie pozytywny. Występują oni jako obrońcy prawdziwej wiary przeciwko heretyckiemu biskupowi.

Postać biskupa Aleksandrii Teofila wspominają Rufin z Akwilei¹²⁸⁶, Sokrates z Konstantynopola¹²⁸⁷, Hermiasz Sozomen¹²⁸⁸ i Teodoret z Cyru¹²⁸⁹. Teofil był postacią, która brała udział w wielu wydarzeniach ówczesnego świata. W tym czasie dał się poznać jako nieprzejednany wróg resztek pogańskiego kultu w Egipcie¹²⁹⁰. Historycy Kościoła wskazują, że na jego polecenie zamieniono świątynię Dionizosa na kościół. Wspominają także, że nakazał on wystawienie na pokaz znalezionych artefaktów pogańskiego kultu, co w efekcie doprowadziło do zamieszek w mieście i zburzenia Serapejonu¹²⁹¹. Teofil wspominany jest również w kontekście jego konfliktu z Janem Chryzostomem¹²⁹². Spór Teofila z mnichami opisywany jest jednakże tylko przez Sokratesa i Sozomena. Nie wspominają o nim Rufin i Ewagriusz, którzy skupiają się na antypogańskiej działalności owego biskupa. Podstawą wspomnianego konfliktu była kwestia poglądów na to, jaką postać posiada Bóg. Sokrates twierdzi, iż *poruszano szeroko zagadnienie, czy Bóg jest istotą cielesną i posiada postać człowieka, czy też jest bezcielesny i nie ma ludzkiej, ani – mówiąc po prostu – żadnej w ogóle*

¹²⁸⁶ Rufinus, HE XI 21, J. Bidez, L. Parmentier 1024, 25; HE XI 26, J. Bidez, L. Parmentier 1033, 12.

¹²⁸⁷ Sokrates, HE V 16 – 17, GSC 1: 289, 21 – 291, 29.

¹²⁸⁸ Sozomenus, HE VIII 11-19, GSC 4: 363, 26 – 376, 3.

¹²⁸⁹ Theodoretus, HE V 22, GSC 5: 320, 16 – 321, 16.

¹²⁹⁰ Tamże, V 22, GSC 5: 320, 16 – 321, 16.

¹²⁹¹ Sozomenus HE VII 15; Sokrates HE V 16 Rufinus, HE XI 22.

¹²⁹² Tamże, VIII 3 Sokrates HE VI 2; HE VI 5

215

ustąpić pod naciskiem ascetów i z obawy przed zagrożeniem własnego życia¹³⁰⁰. Obraz mnichów, wyłaniający się z tej opowieści nie jest korzystny. Okazuje się bowiem, że niewykształceni mnisi, nie dość że źle pojmowali prawdy wiary, to jeszcze w obronie swoich poglądów wywoływali zamieszki i byli gotowi nawet zgładzić biskupa.

Wiele informacji o konfliktach mnichów z biskupami zamieścił także w swoim dziele Ewagriusz. Poinformował m.in. o sporze egipskich mnichów z Piotrem, monofizyckim biskupem Aleksandrii, którego oskarżali oni o herezję¹³⁰¹. Wspominał także Barsumasa, mnicha, który uczestniczył w soborze w Chalcedonie i oskarżany był przez biskupów o działania wymierzone przeciwko nim. Fragment dotyczący owego mnicha jest niezwykle krótki. Ewagriusz przekazał w nim jednak niezwykle wiele treści. Zgodnie z jego relacją hierarchowie kościoła mieli stwierdzić, że Barsumas spustoszył całą Syrię i poprowadził przeciwko nim tysiące mnichów¹³⁰². Ponadto zarzucali Barsumasowi, że spowodował śmierć biskupa Konstantynopola Flawiana oraz, iż znalazł się na soborze nielegalnie i niepotrzebnie¹³⁰³. Trudno znaleźć w *Historiach Kościoła* drugiego mnicha, który przedstawiony byłby tylko i wyłącznie z negatywnej strony. Ewagriusz nie udziela własnego komentarza w tej sprawie – nie potępia ani nie broni mnicha. Jednak już sam fakt przytoczenia oskarżeń pod adresem Barsumasa jest znaczący. Jest to jeden z niewielu przykładów całkowicie negatywnego obrazu mnicha w *Historiach kościelnych*.

Analiza relacji mnichów z Kościołem hierarchicznym ujawnia bardziej zróżnicowany wizerunek mnichów w porównaniu z innymi sferami ich aktywności. Najkorzystniej zostali przedstawieni mnisi sprawujący funkcje kapłańskie, skrupulatnie wypełniający obowiązki związane z zajmowanym stanowiskiem przy jednoczesnym prowadzeniu życia opartego na zasadach ascezy. Historycy z uznaniem wypowiadali się też na temat mnichów, którzy wzbraniali się przyjąć godność biskupa czy kapłana. Tego rodzaju zachowanie uznawane było za dowód pokory i świętości mnicha. Jednocześnie autorzy *Historii kościelnych* negatywnie oceniali mnichów wszczynających zamieszki, na podobieństwo Barsumasa, zamiast wieść życie w separacji od świata zewnętrznego.

¹³⁰⁰ Sozomenus, HE VIII 11; Socrates HE VI 7.

¹³⁰¹ Evagrius Scholasticus, HE III 21-22, J. Bidez, L. Parmentier 118,31 -120,8.

¹³⁰² Tamże, II 18, J. Bidez, L. Parmentier 89, 15 -20.

¹³⁰³ O Barsumasie i jego działalności podczas synodu w Efezie i soboru w Chalcedonie por. A. Palmer, *A Tale of Two Synods: The archimandrite Barsumas at Ephesus in 449 and at Chalcedon in 451*, "Journal of Eastern Christian Studies" 66 (2014), s. 37-61.

4.5 Działalność charytatywna mnichów.

Posługa charytatywna była niezwykle ważnym elementem funkcjonowania wspólnot chrześcijańskich już w pierwszych wiekach istnienia tej religii. Idea pomocy potrzebującym wynikała bezpośrednio ze słów Jezusa Chrystusa¹³⁰⁴, a także z przykładu, jaki swoją działalnością dali Apostołowie. Z dobroczynnością mamy do czynienia także w czasach przedchrześcijańskich. W starożytnej Grecji funkcjonowało pojęcie filantropii¹³⁰⁵, jako przyjaznej postawy wobec ludu ubogiego¹³⁰⁶. Nie zdobyła ona jednak wtedy tak wielkiej popularności jak wśród społeczeństwa chrześcijańskiego, a nawet została potępiona przez niektórych filozofów, szczególnie przez Arystotelesa i stoików (dla których współczucie było chorobą duszy¹³⁰⁷). W starożytnym Rzymie natomiast pojawiły się już zorganizowane formy filantropii¹³⁰⁸, lecz motywy jej były bardzo praktyczne, służyły umocnieniu władzy i porządku¹³⁰⁹. Pewną rolę w rozwoju chrześcijańskiej Caritas mogły też odegrać wzorce zaczerpnięte z tradycji żydowskiej. U Izraelitów jednakże dominowało ponadto przekonanie, że Bóg nakazywał okazywać miłosierdzie tylko wobec osób ze swego narodu¹³¹⁰. Nakaz ten rozciągnął na pozostałych ludzi dopiero Jezus Chrystus, dzięki czemu idea miłosierdzia stała się wzorcem, który odróżniał świat chrześcijański nie tylko od pogańskiego, ale też judaistycznego¹³¹¹. Wraz z rozszerzaniem się wpływów Kościoła i jego rozwojem instytucjonalnym zmieniał się sposób udzielania pomocy – przybierał on formę coraz bardziej zorganizowaną, opartą na funkcyjnych, których zadaniem była opieka nad potrzebującymi.

W czasach apostoelskich działalność charytatywna sprowadzała się do tworzenia przez gminy wspólnych kas i równego podziału środków z nich pochodzących (DZ 4, 32-5,1).

¹³⁰⁴ Mt 25, 35-36 i 40.

¹³⁰⁵ O pojęciu filantropii w Grecji i Bizancjum zob. J.A. McGuckin, *Embodying the New Society: The Byzantine Christian Instinct of Philanthropy*, [w:] *Philanthropy and Social Compassion in Eastern Orthodox Tradition*, red. M Pereira, New York 2010, s. 50-71.

¹³⁰⁶ J. Duda, *Miłosierdzie i gospodarka – od gór pobożnych do wspólnego ratowania się w nieszczęściu*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2013, s. 202.

¹³⁰⁷ L. Mateja, *Oblicza miłosierdzia. Historyczne uwarunkowania rozwoju doktryny o miłosierdziu*, Kraków 2003, s. 27.

¹³⁰⁸ O formach filantropii w starożytnym Rzymie zob. W.H. Byrnes, *Ancient Roman Munificence: The Development of the Practice and Law of Charity*, Rutgers Law Review 2005, s. 1043-1110.

¹³⁰⁹ J. Radwan-Pragłowski, K. Frysztański, *Spoleczne dzieje pomocy człowiekowi: od filantropii greckiej do pracy socjalnej*, Katowice 1988, s. 53.

¹³¹⁰ J. Duda, dz. cyt., s. 202.

¹³¹¹ Cz. Kępski, *Idea miłosierdzia a dobroczynność i opieka*, Lublin 2002, s. 9.

Pomoc dla biednych, chorych i dla więźniów była kwestią indywidualną¹³¹². Osobą koordynującą działalność charytatywną był, od początków tworzenia się struktury kościelnej, biskup¹³¹³. Do połowy II wieku wszelkie akcje związane z dobroczynnością prowadził on osobiście (oczywiście z pomocą swojego kleru)¹³¹⁴. W okresie od połowy II wieku do połowy III wieku duże znaczenie uzyskał specjalny urząd, którego zadaniem było sprawowanie opieki nad wdowami, sierotami, więźniami, niewolnikami¹³¹⁵ itd., sprawowany przez diakonów i diakonise¹³¹⁶. Swoją udział w dobroczynności miały także same wdowy, które (szczególnie we wschodniej części cesarstwa) zajmowały się dziećmi czy przygotowywały katechumenki do chrztu¹³¹⁷. Zadaniem diakonów było zbieranie ofiar od wiernych a także tworzenie spisów chorych i potrzebujących, których odwiedzali i pielęgowali¹³¹⁸. Od początków IV wieku działalność charytatywna uzyskała formę bardziej zorganizowaną. Powstały nowe instytucje zajmujące się problemami ubogich – m.in. ksenodochia (gospody lub schroniska dla ubogich podróżnych i pielgrzymów), nosokomia (publiczne szpitale), orfanotrofia i brefotrofia (przysiężki dla sierot i niemowląt), gerontokomia (przysiężki dla starców), ptochotrofia, zwane na zachodzie diakoniami (przysiężki dla ubogich). Ten ostatni rodzaj był bardzo często tworzony przy klasztorach.

Kościół starożytny znał wiele form udzielania pomocy potrzebującym¹³¹⁹. Jedną z pierwszych była tzw. *agapa*, czyli uczta organizowana po Eucharystii¹³²⁰. Urządzano ją dla najbiedniejszych członków chrześcijańskiej wspólnoty, jako wyraz jedności. Ich funkcja

¹³¹² Didache 1,5, SCh 248, 144-146; 4,8, SCh 248,160.

¹³¹³ W. Myszor, *Chrześcijaństwo wobec świata. Praca charytatywna w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 23/24 (1990-1991), s.193. Przykład kierowniczej roli biskupa nad osobami odpowiedzialnymi za działalność charytatywną znajdziemy u Sozomena. Opisuje on interwencję Jana Chryzostoma u diakonisy, która w jego opinii zbyt pochopnie rozdawała własny majątek. W konsekwencji zamiast do osób potrzebujących pomoc miała trafiać do osób, które jej nie potrzebowały (HE VIII 9).

¹³¹⁴ S. Longosz, *Ksenodochium – hospicjum wczesnochrześcijańskie (nazwa, geneza, rozwój regionalny, struktura i organizacja)*, Vox Patrum 16 (1996), s. 276.

¹³¹⁵ Zob. Sz. Pieszczoł, *Wczesnochrześcijańska Caritas wobec niewolników*, „Vox Patrum” 16 (1996), s. 241-247.

¹³¹⁶ Zob. M. Marczewski, *Posługa charytatywna diakona w Kościele pierwszych wieków*, „Vox Patrum” 16 (1996), s. 217-228.

¹³¹⁷ W. Myszor, *Chrześcijaństwo wobec świata. Praca charytatywna w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 23/24 (1990-1991), s.197.

¹³¹⁸ S. Longosz, *Ksenodochium – hospicjum wczesnochrześcijańskie*, s. 277.

¹³¹⁹ O prawnych uzasadnieniach wyjątkowych uprawnień majątkowych chrześcijańskich instytucji charytatywnych zob. E. Kowalczyk, *Prawo rzymskie w służbie chrześcijańskiej dobroczynności? O wyjątkach od zakazu alienacji majątku kościelnych instytucji dobroczynnych*, Poznańskie Studia Teologiczne 2006, s. 169-177 oraz M. Wójcik, *Fundacje dobroczynne (piae causae) w rzymskim prawie poklasztornym*, Lublin 2003.

¹³²⁰ B. Drożdż, *Posługa charytatywna znakiem ewangelizacyjnej obecności Kościoła*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 7 (2008), s. 50.

charytatywna utrzymała się dopiero po uzyskaniu przez Kościół wolności¹³²¹. Wyrazem troski o potrzebujących było także przekazanie środków uzyskanych ze sprzedaży majątków na ich potrzeby. Działalność taka znana była także mnichom. Praktykowali oni rozdzielenie lub sprzedaż posiadanych przez siebie dóbr przed rozpoczęciem życia ascetycznego. Przykłady tego rodzaju postępowania znajdziemy także w *Historiach kościelnych*, o czym będę pisać w dalszej części tego podrozdziału.

Pomoc finansowa była podstawowym elementem działalności charytatywnej chrześcijan¹³²². Gminy chrześcijańskie posiadały specjalne fundusze przeznaczone na wsparcie osób potrzebujących. Środki takie zbierano w czasie Eucharystii, a także w dni postne w ramach jałmużny¹³²³. Historycy Kościoła znają przykłady mnichów, którzy zajmowali się zbiórką pieniędzy na cele dobroczynne. Eklezjalna praca charytatywna uzyskała solidniejsze podstawy po wydaniu edyktu mediolańskiego, który dał Kościołowi prawo do posiadania ziemi – część dochodów z niej przeznaczana była na działalność dobroczynną. Taką formę działalności charytatywnej znali także mnisi mieszkający w klasztorach. Starożytne reguły zakonne podkreślały ważność troski o potrzebujących, w których widziano osobę samego Chrystusa¹³²⁴. Należy oczywiście pamiętać, że mnichów obowiązywał nakaz ubóstwa, uniemożliwiający im samodzielne dysponowanie rzeczami materialnymi, ale mogli poruczyć tę sprawę trosce przełożonego lub mnicha wyznaczonego do rozdawania jałmużny¹³²⁵. Zwracano jednak uwagę na to by dobroczynna działalność nie oznaczała szkody dla mniszey wspólnoty – przykładowo Bazyli Wielki zaznaczał konieczność roztropnego postępowania w udzielaniu pomocy¹³²⁶. Szczególną opieką klasztory otaczały podróżnych, ustalając jednak szczegółowe zasady ich przyjmowania, tak aby nie zakłócić spokoju życia klasztornego¹³²⁷. Anachoreci, jako że nie posiadali majątku, fundusze na uczynki dobroczynne zdobywali z darowizn.

¹³²¹ J. Pałucki, *Agapy wyrazem braterskiej miłości chrześcijańskiej w Kościele starożytnym*, „Vox Patrum” 16 (1996), s. 214.

¹³²² Zob. R. Pankiewicz, *Pieniądz w działalności dobroczynnej Kościoła afrykańskiego za czasów św. Cypriana*, „Vox Patrum” 16 (1996), s. 111 – 123; J. Jundził, *Rozdawnictwo pieniędzy w późnym cesarstwie rzymskim (zarys problemu)*, „Vox Patrum” 16 (1996), s. 49-56.

¹³²³ B. Drożdż, *Posługa charytatywna znakiem ewangelizacyjnej obecności Kościoła*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 7 (2008), s. 52-53.

¹³²⁴ B. Degórski, *Uczynki miłosierdzia w świetle starożytnych reguł mniszych*, Vox Patrum 16 (1996), s. 259.

¹³²⁵ Tamże, s. 261.

¹³²⁶ Bazyli, *Asceticon parvum* 98, 1-4, PL 103, 525D-526A; 99, 1-3, PL 103, 526A; 111,1-4, PL 103, 528B; 186, 1-3, PL 103, 548CD.

¹³²⁷ B. Degórski, *Uczynki miłosierdzia*, s. 263.

Informacje historyków Kościoła na temat posługi charytatywnej mnichów są skąpe. Zdecydowanie najwięcej przekazuje ich Sozomen. Sokrates, Teodoret i Ewagriusz Scholastyk w kwestii działalności dobroczynnej ascetów ograniczają się do kilku krótkich wzmianek. Przy czym nie znajdziemy ich w *Historii kościelnej* biskupa Cyru, ale w *Historii religiosa* i jego korespondencji. W zachowanej części dzieła Filostorgiusza nie znajdziemy ich za to w ogóle.

O ważnej roli działalności dobroczynnej w życiu mnicha informuje Sozomen, który twierdzi, iż filozofia monastyczna *całą organizację swojego życia opiera na zgodzie i jedności z bliźnimi, troszczy się o przyjaciół i o przybyszów, a co ma swego – oddaje na wspólny użytek tych, którzy są w biedzie, i dopomaga każdemu w tym co mu przynosi korzyść*¹³²⁸. Ewagriusz Scholastyk natomiast twierdzi, iż mnisi to *hojni szafarze bez reszty oddani pragnieniom swoich bliźnich*¹³²⁹. Działalność dobroczynna mnichów, którą opisują autorzy *Historii kościelnych*, polegała na pomocy finansowej¹³³⁰ i rzeczowej¹³³¹ (w formie żywności), tworzeniu specjalnych przytułków przeznaczonych dla osób chorych lub bezdomnych¹³³², a także na pracy na ich rzecz¹³³³ (przykładowo niesienie pomocy chorym). Do działalności charytatywnej mnichów zaliczyć można także wstawianie się za pokrzywdzonymi lub więźniami u władców lub hierarchów kościelnych¹³³⁴.

Środki na pomoc finansową mnisi uzyskiwali z dwóch podstawowych źródeł. Pierwszym z nich była sprzedaż własnego majątku¹³³⁵. Przykładowo Antoni Pustelnik ziemię, którą odziedziczył po ojcu rozdzielił pomiędzy sąsiadów, *a pozostałe zaś mienie rozprzedał, a uzyskaną sumę rozdzielił pomiędzy ubogich*¹³³⁶. Wedle Sozomena obowiązkiem gorliwych pustelników było nie tylko wyzbycie się majątku, ale także *przeznaczenie go na cel godziwy*¹³³⁷. Podobnie postąpił Hilarion, mnich palestyński¹³³⁸, który cały majątek rozdzielił między braci i biedaków¹³³⁹.

¹³²⁸ Sozomenus, HE I 12, GSC 4: 26, 20 – 25.

¹³²⁹ Evagrius Scholasticus, HE I 21, J. Bidez, L. Parmentier 32, 15 -20.

¹³³⁰ Sozomenus, HE VIII 23, GSC 4: 380, 16-23; Sozomenus, HE VIII 9, GSC 4: 361, 24 – 362, 6.

¹³³¹ Evagrius Scholasticus, HE IV 34, J. Bidez, L. Parmentier 184, 8 -11.

¹³³² Sozomenus, HE III 16, GSC 4: 130, 20 -23.

¹³³³ Tamże, VI 29, GSC 4: 281, 6 -14.

¹³³⁴ Sozomenus, HE I 13, GSC 4:28, 21 -27.

¹³³⁵ O działalności charytatywnej mnichów por. także R. Finn, *Almsgiving in Later Roman Empire. Christian promotion and practice (313-450)*, Oxford 2006, s. 90-99.

¹³³⁶ Sozomenus, HE I 13, GSC 4: 27, 9 – 11: *βονπαις δέ κατα?ειφ&είς ορφανός τους μεν πατρώους άγρονς εδωρήσατο τοίς κωμήταις, την δέ αλλην ουσίαν διαύείς το τίμημα τοις πενομένοις διένειμε,*

¹³³⁷ Sozomenus, HE I 13, GSC 4: 27, 12-13.

Przykładem ascetki służącej pomocą ubogim w oparciu o własny majątek była Nikareta¹³⁴⁰, otoczona nimbem *wieczystych ślubów dziewictwa i świętości życia*¹³⁴¹. Kobieta ta, pochodząca z rodu patrycjuszowskiego, pozbawiona została większości swojego majątku (Sozomen nie opisuje okoliczności tego wydarzenia), ale mimo to z niewielkich zasobów, które jej zostały, dzięki swojej umiejętności gospodarowania nie tylko utrzymała wszystkich swoich domowników, ale *także innym szczerze służyła pomocą (...) z życzliwości dla ludzi i z chęci przyjścia im z pomocą zajęła się ponadto przygotowaniem różnych lekarstw na użytek chorych nędzarzy*¹³⁴².

Sokrates wspomina o mnichu, nie posiadającym niczego poza ewangelizmem, który też postanowił spieniężyć, aby wspomóc ubogich i zakupić dla nich żywność za uzyskane w ten sposób środki. Poruszony jego czynem historyk zanotował też wypowiedź, którą ten tłumaczył swoje postępowanie: „*Sprzedalem – powiada – właśnie ze względu na samo Słowo, które mówi: sprzedaj wszystko, co masz i rozdaj ubogim* (Mt 10,21)¹³⁴³”

Innym sposobem pozyskania środków na działalność charytatywną była zbiórka pieniędzy. Przykładowo mnich Pambos otrzymać miał z niewiadomego źródła pieniądze na wyżywienie żebraków¹³⁴⁴. Sokrates nie podaje tu szczegółów – nie wiemy kim był darczyńca, ani w jaki sposób mnich spożytkował uzyskaną sumę. Więcej informacji w takich kwestiach udziela Sozomen opisujący działalność Efrema, który pomoc dla biednych mieszkańców Edessy sfinansował z funduszy uzyskanych od bogatych obywateli tego miasta. Sozomen opisuje szczegółowo zabiegi mnicha w celu uzyskania tych środków finansowych. Dowiadujemy się więc o niechęci bogaczy do dzielenia się majątkiem, którą zarzuca im Efrem. Majętni mieszkańcy miasta bronili się tłumacząc, że nie znają człowieka, któremu mogliby swobodnie powierzyć fundusze bez obaw, że zostaną one skradzione. Efrem sam zaproponował siebie, jako osobę odpowiedzialną za zbiórkę i podział środków finansowych.

¹³³⁸ O dobroczynności w Palestynie zob. G. Hamel, *Poverty and charity in roman Palestine*, University of California Press 1990, s. 249-261.

¹³³⁹ Sozomenus, HE III 14, GSC 4: 121, 25 – 122, 1.

¹³⁴⁰ Nikerta nie była typową mniszką, ale tzw. panną kościelną. Kobiety takie nie przebywały w klasztorach, ale miały oddzielne pomieszczenie w kościele i oddzielnie przyjmowały komunie świętą.

¹³⁴¹ Tamże, VIII 23, GSC 4: 380, 16-17.

¹³⁴² Tamże, VIII 23, GSC 4: 380, 22-23.

¹³⁴³ Sokrates, HE IV 23, GSC 1: 254, 14 – 16.

¹³⁴⁴ Tamże, IV 23, GSC 1: 251, 17 - 19.

Innym mnichem, wspomnianym tym razem przez Teodoretą z Cyru, który uzyskiwał środki na działalność dobroczynną ze zbiorów był Limnajsus¹³⁴⁵.

Mnisi, zajmujący się dystrybucją pozyskanych dóbr materialnych sami decydowali w jakiej formie udzielić wsparcia potrzebującym. Mogli udzielić im pomocy finansowej – jak czyniła diakonisa Olimpia, prowadząca życie ascetyczne, upomniana przez Jana Chryzostoma by nie rozdawała majątku zbyt lekkomyślnie¹³⁴⁶. Teodoret z Cyru wspomina mnicha Jakuba udzielającego pożyczki na pochówek zmarłego¹³⁴⁷. Bardzo często praktykowano rozdawnictwo żywności. W relacji Sozomena Serapion uczył podległych mu mnichów dostarczać pożywienie innym kiedy są w potrzebie¹³⁴⁸. Interesujący przykład dzielenia się żywnością przez mnicha daje Ewagriusz Scholastyk. Opisuje on mnicha Symeona, który wywołał zgorszenie wśród chrześcijan swoim zachowaniem. Tenże mnich udał się bowiem do domu nierządnic, cierpiącej głód od trzech dni, przyniósłszy jej *zarówno gotowane potrawy, jak i pieczywo, dzban wina, i zamknąwszy drzwi za sobą zastawił przed nią stół i zachęcił, by usiadła do posiłku i nie żałowała sobie jadła*¹³⁴⁹. Kwestia skąd ubogi mnich posiadał środki na żywność została przez historyka pominięta, ale nie to jest w tej historii najważniejsze. Forma udzielenia pomocy wzbudziła niesmak w społeczeństwie. Mnicha podejrzewano o niestosowne kontakty z kobietą, o której było wiadomo, że była prostytutką. Symeon musiał zdawać sobie sprawę, że podobne podejrzania mogą powstać, skoro *opuszczał dom kobiety rozglądając się na wszystkie strony, aby go ktoś nie zobaczył*¹³⁵⁰. Widać więc wyraźnie, że chęć niesienia pomocy była dla mnicha ważniejsza niż troska o własne dobre imię¹³⁵¹.

Mnisi mogli pomagać potrzebującym także tworząc dla nich przytulki. Historycy kościoła podają trzy takie przykłady. Teodoret z Cyru przytacza następującą opowieść: *Miłość Limnajsusa do człowieka (filanqwp...¹³⁵²) przedstawimy na innym przykładzie.*

¹³⁴⁵ Theodoretus, HR XXII 7.

¹³⁴⁶ Sozomenus, HE VIII 9, GSC 4: 361, 24 – 362, 6. Co prawda wspomagała ona ubogich ze swojego majątku.

¹³⁴⁷ Theodoretus, HR I 8.

¹³⁴⁸ Sozomenus, HE VI 28, GSC 4: 278, 10 – 11: *πάντας δε ἦγεν ἡ οὐκείων φδρώτων τῇ ἡμιπτήδεια πορίζεσθαι καὶ ἑλλοις δεομένοις χορηγεῖν.*

¹³⁴⁹ Evagrius Scholasticus, HE IV 34, J. Bidez, L. Parmentier 184, 8 -11.

¹³⁵⁰ Tamże, IV 34, J. Bidez, L. Parmentier 184, 2 -4.

¹³⁵¹ Takie podejście do sprawy potwierdza jeszcze inna opowieść o Symeonie – pewna kobieta oskarżyła go o to, że jest on ojcem jej dziecka. Symeon nie zaprzeczył, ale pokornie znosił wszystkie nieprzyjemności wynikające z tej sytuacji. Prawda wyszła na jaw, gdy kobieta w trakcie porodu miała problemy zagrażające jej życiu i z tego powodu zdecydowała się wskazać prawdziwego ojca.

¹³⁵² G.W.H. Lampa, dz. cyt, s. 1475 – 1476.

*Zebrał on wielu, którzy stracili wzrok i byli zmuszeni żebrac, i zbudował dla nich mieszkania po obu stronach swojej siedziby, na wschód i na zachód. Zachęcił ich, aby tam żyli i chwalili Boga, a swoich gości zobowiązał, by im dostarczali koniecznych do życia środków. (...) Taką miłość świadczy Limnajusz nieustannie swoim bliźnim¹³⁵³. Stworzony przez Limnajusza dom byłby więc rodzajem wspominanego wyżej ksenodochium¹³⁵⁴ (xenodoceon). Termin ten wywodzi się jeszcze z czasów Hadriana kiedy to oznaczał dom gospodarczy (stosowano go wymiennie ze słowem pandoceon). W IV wieku chrześcijanie zaczęli używać tych terminów na oznaczenie własnych przytułków, przy czym pierwszy z nich znany był w całym świecie chrześcijańskim, a drugi stosowano tylko w Syrii. Teodoret z Cyru, wspominając w *Historii kościelnej* cesarzową Placyllę, która odwiedzała hospicja kościelne używa określenia xšwn¹³⁵⁵ (synonim xenodoceon¹³⁵⁶). Genezy przytułków szukać należy na Wschodzie (być może właśnie w Syrii). Tego rodzaju publiczne zakłady dobroczynne powstawały w I poł. IV wieku, a fundowane były zarówno przez Kościół jak i osoby prywatne¹³⁵⁷. Okres ich największego rozwoju wiązał się z działalnością cesarza Konstantyna Wielkiego i jego matki Heleny. Pielgrzymki do ziemi świętej, które rozpoczęły się w tym czasie spowodowały konieczność opieki nad wędrowcami, często także ubogimi lub chorymi. Przytułek Limnajusza miał charakter prywatny – mnich sam go wybudował obok swojej pustelni, samodzielnie starał się o zapewnienie środków na jego utrzymanie i sam organizował życie jego mieszkańców (zachęcał ich m.in. do śpiewania psalmów). Tym co wyróżniało działalność Limnajusza było przyjmowanie ludzi na dłuższy okres czasu, podczas gdy ksenodochia początkowo pełniły rolę miejsca, gdzie podróżny (pielgrzym) wstępował na chwilę – by wypocząć lub wyleczyć się z choroby. Oczywiście należy też pamiętać, że ksenodochia w większości przypadków budowano przy siedzibach biskupów lub przy klasztorach, a zlokalizowanie hospicjum przy pojedynczej pustelni było czymś wyjątkowym. Informację historyka kościelnego o klasycznym ksenodochium mamy w przypadku Konstantynopola. Maratonios, prokurator klasztorów wspólnych dla mężów i niewiast, pełnił jednocześnie funkcję gorliwego nadzorcy *przytułków dla biednych (ptwceα)*¹³⁵⁸. Wiadomo, że ksenodochia istniały w Telanissos przy klasztorze, który wybudowano na miejscu, w którym*

¹³⁵³ Theodoretus, HR XXII 7.

¹³⁵⁴ Termin ten jest jednym z wielu używanych przez chrześcijan dla przytułków.

¹³⁵⁵ Theodoretus, HE V 18, GSC 5: 314, 9.

¹³⁵⁶ S. Longosz, *dz. cyt.*, s. 285.

¹³⁵⁷ Najwcześniejszym przykładem przytułku założonego przez osobę prywatną są hospicja założone przez niejakiego Marcellusa w latach 325-348. Zob. S. Longosz, *dz. cyt.*, s. 287-288.

¹³⁵⁸ Sozomenus, HE IV 20, GSC 4:170, 3-5.

ascetyczne zmagania uprawiał Symeon Słupnik. Historycy Kościoła nie wspominają o ich istnieniu, mimo, że badania archeologiczne wykazały, iż znajdowało się tam aż dwanaście niewielkich ksenodochiów, nazwanych pandoce...a. Zbudowano je prawdopodobnie w 2 połowie V wieku i na początku VI, więc jedynym historykiem, który mógł o nich wiedzieć był Ewagriusz. Opisał niestety jedynie wygląd samej świątyni, którą zbudowano w miejscu pobytu Symeona.

Rodzajem ksenodochium był także przytułek założony przez mnicha Efrema, który nie prowadził działalności charytatywnej w sposób ciągły, ale rozpoczął ją w wyniku klęski głodu, która nastąpiła w Edessie. Zgodnie z relacją Sozomena Efrema zachęcił do szczodrości bogatych mieszkańców, którzy przekazali w jego ręce pieniądze. Za uzyskane środki *Efrema urządził około trzystu łóżek w publicznych krużgankach i zajął się pielęgnacją chorujących z głodu, przy czym przyjmował także bezdomnych tułaczy i tych wszystkich, którzy przybywali ze wsi, wygnani stamtąd brakiem środków niezbędnych do życia*¹³⁵⁹. Kiedy klęska głodu ustała Efrema powrócił do swojego dawnego życia.

Jak widać obydwa wymienione wyżej ksenodochia nie były typowymi przykładami przytułków powstających w tym czasie. Odróżniały się od nich przede wszystkim sposobem zarządzania. Na czele klasycznego ksenodochium stał mianowany przez prywatnego fundatora lub biskupa kierownik (mógł być i świecki i duchowny). Limnajsus i Efrema natomiast sami zarządzali swoimi przytułkami. Zakres obowiązków kierownika określało ustawodawstwo cesarskie, zwłaszcza kodeks Justyniana¹³⁶⁰. Choć czasy Efrema i Limnajusza są wcześniejsze od tego zbioru praw, to pamiętać należy, że zawierał on w sobie tradycję prawną od IV wieku. Pieczę nad ksenodochium sprawował zawsze biskup. W przypadku działalności Limnajusza i Efrema historycy Kościoła nie podali takiej informacji, ale mimo to można przyjąć, że biskup (jako nadzorca zorganizowanej dobroczynności w podległej mu wspólnotie) miał prawo interweniować w działalność prowadzonych przez tych ascetów przytułków. Mnisi generalnie bardzo często pełnili funkcję przełożonych ksenodochiów (nawet jeśli te nie funkcjonowały przy klasztorach). Wynikało to z warunków jakie stawiano

¹³⁵⁹ Sozomenus, HE III 16, GSC 4: 130, 20 -23: *καὶ λαβὼν ἀργύριον παρ' αὐτὴν ἀμφὶ τὰς τριακοσίας κλῖνας* TM*τοὺς δημοσίους ἐμβόλους εἶχε, καὶ τὴν πόλιν τοῖς λιμοῦ νοσοῦντων* TM*πεμελεῖτο καὶ ξένους καὶ τοὺς κατὰ σπᾶνιν φανακαίων* TM*τὴν ἀγρὴν παραγενομένων* TM*δεξιοῦτο.*

¹³⁶⁰ S. Longosz, *Ksenodochium – hospicjum wczesnochrześcijańskie*, s. 321.

kandydatom na to stanowisko – musiały to być osoby o nieposzlakowanej opinii, wolne od związków rodzinnych¹³⁶¹.

Ostatni przykład mnicha, który zajmował się tworzeniem miejsc zamieszkania dla ubogich był Doroteusz, który *tak spędzał życie, że za dnia zbierał kamienie wyrzucane przez pobliskie morze i każdego roku budował z nich domek niewielki, aby go podarować tym, co sami sobie pobudować mieszkania nie mogą (...)*¹³⁶². Działalność Doroteusza odróżnia od postępowania Efrema i Limnajusza jej zdecydowanie mniejsza skala. Doroteusz budował jedynie jeden dom rocznie, przeznaczony tylko dla pojedynczej rodziny. Oczywiście od samotnego mnicha taka praca wymagała wiele wysiłku, ale była ona możliwa do wykonania bez wsparcia z zewnątrz. Efrema i Limnajusza zajmowali się pomocą dla zdecydowanie większej ilości ludzi. Takie postępowanie wymagało od nich dużych środków pieniężnych. Fundusze te uzyskiwali oni z darowizn. W przypadku Efrema pochodziły one od bogatych mieszkańców Edessy. Limnajusz utrzymywał swój przytułek dzięki ludziom, którzy przychodzili do niego w odwiedziny. W tym wypadku nie możemy stwierdzić, że wszyscy oni należeli do grupy osób bogatych. Budynki, które powstawały dzięki pracy Doroteusza nie były już ksenodochiami - ich celem nie było udzielanie pomocy podróżnym czy chorym. Stawały się one, zgodnie z relacją historyka, prywatnymi domami, które mnich darowywał osobom potrzebującym.

Historycy Kościoła wspominają również o pracy, jaką wykonywali mnisi na rzecz potrzebujących. Działalność taką też należy zaliczyć do pomocy charytatywnej, nawet wtedy gdy jej beneficjentami były osoby należące do środowiska mniszego (Sozomen opisuje m.in. mnicha Moseśa, który napełniał współbraciom stągiewki z wodą¹³⁶³). Swego rodzaju działalnością dobroczynną było wstawianie się Antoniego Pustelnika za pokrzywdzonymi¹³⁶⁴. Nie będę w tym miejscu opisywać przykładów konkretnych interwencji mnichów u przedstawicieli władz państwowych czy kościelnych. Pisałam już o tym we wcześniejszych podrozdziałach. Muszę jednakże wspomnieć, że mnisi dość często wspomagali więźniów i osoby chore. Przykładowo, według Sozomena, mnich Apollonios prowadził działalność charytatywną wśród innych mnichów pracując jako lekarz¹³⁶⁵. Również Sokrates, cytując

¹³⁶¹ Tamże, s. 322.

¹³⁶² Sozomenus, HE VI 29, GSC 4: 279, 7 – 9: ὁ βίος ἂν τῶν ἡμέρων μὲν ἀπὸ τῆς πέλας γαλάσσης λίθους σπλῆγγειν καὶ αἰτὸς ἑκάστου οἰκίδιον κατασκευάζειν καὶ διδόναι τοῖς μὴ δυναμένοις αὐτοῖς οὐκ ὀδομεῖν.

¹³⁶³ Tamże, VI 29, GSC 4: 281, 21-23.

¹³⁶⁴ Sozomenus, HE I 13, GSC 4:28, 21 -27.

¹³⁶⁵ Tamże, VI 29, GSC 4: 281, 6 -14.

Ewagriusza z Pontu wspomniał, że asceci usługiwali chorym¹³⁶⁶. Wspomnienie podobnego postępowania mnichów znajdziemy również w dziele Ewagriusza Scholastyka¹³⁶⁷.

Działalność charytatywna stanowiła jedną z podstaw funkcjonowania społeczeństwa chrześcijańskiego. Dbalność o człowieka wynikała z zasad tej wiary, a jednocześnie była jedną z przyczyn, które przyciągały do chrześcijaństwa nowych wyznawców. Mnisi poświęcający całe swoje życie, aby spodobać się Bogu poprzez surowe wypełnianie słów Pisma, nie mogli pominąć nakazu miłosierdzia wobec potrzebujących. Działalność dobroczynna stała się więc nieodłącznym elementem życia wielu z nich. Błędem byłoby oczywiście stwierdzenie, że każdy mnich zajmował się udzielaniem pomocy ubogim czy chorym – znamy przecież przypadki takich ascetów, którzy całkowicie odsuwali się od świata i jego problemów aby oddawać się tylko i wyłącznie modlitwie i kontemplowaniu Boga. Tacy mnisi nie brali udziału w życiu społecznym, a więc także nie prowadzili działalności charytatywnej. Niemniej jednak, gdy przyjrzymy się informacjom, które przekazali historycy kościelni na temat dobroczynności mnichów, zauważymy że są one dość szczegółowe – historycy doskonale zdają sobie sprawę ze sposobów w jaki mnisi zdobywali środki na swoją działalność, znają środowiska do których ich pomoc była kierowana, podają w końcu konkretne przykłady takiego wsparcia. Z ich relacji wyraźnie wynika, że mnich mógł nieść pomoc zarówno prywatnie, jak i jako członek kościelnych instytucji dobroczynnych. Ilość i szczegółowość informacji, którą historycy kościelni przekazali o mnichach prowadzących taką działalność wyraźnie świadczy o dużej skali tego zjawiska.

Podsumowując cały powyższy rozdział stwierdzić należy, że obraz relacji mnichów ze społeczeństwem bizantyńskim w opinii historyków Kościoła posiada kilka podstawowych cech. Przede wszystkim podkreślić należy, iż nie zawsze jest on pozytywny. Choć autorzy *Historii kościelnych* odnoszą się do większości mnichów z wyraźnym podziwem i szacunkiem to nie są pozbawieni obiektywizmu. Przykładów negatywnej oceny postępowania mnichów jest oczywiście zdecydowanie mniej niż przychylnych im komentarzy. Niemniej jednak ich obecność świadczy o tym, że wspomniani autorzy nie unikali tematów trudnych, a ich zadaniem nie była prosta gloryfikacja działalności przedstawicieli środowisk ascetycznych. Podkreślenia wymaga fakt, że obraz mnicha – przeciwnika pogan jest znacznie mniej skomplikowany niż jego współbrata walczącego z heretykami. Podejście do pogan było bowiem wśród mnichów w miarę jednolite – dążyli oni

¹³⁶⁶ Socrates, HE IV 23, GSC 1: 253, 18-20.

¹³⁶⁷ Evagrius Scholasticus, HE I 21, J. Bidez, L. Parmentier 32, 1-2.

do nawrócenia jak największej liczby wyznawców dawnych religii lub starali się usunąć wszystkie pozostałości dawnych kultów. W przypadku herezji sprawa się komplikuje. Mamy bowiem nie tylko przykłady mnichów przeciwstawiających się zagubionym w wierze, ale także takich, którzy sami stali się członkami wspólnot heretyckich. Nawet jednak i oni podobnie jak schizmatyccy mnisi bywali przedstawiani w *Historiach kościelnych* z sympatią. Najwięcej negatywnych przykładów postępowania ascetów odnajdziemy w odniesieniu do ich relacji z władzą państwową i kościelną, a najbardziej pozytywne wzmianki dotyczą ich działalności charytatywnej.

ZAKOŃCZENIE

Powyższa praca miała za zadanie przedstawienie obrazu mnichów w świetle relacji historyków Kościoła. Oparłam się przede wszystkim na dziełach spisanych we wschodniej części cesarstwa. Podstawowymi źródłami były dla mnie dzieje wspólnoty chrześcijańskiej spisane przez Sokratesa, Sozomena, Teodoreta oraz Ewagriusza. Wykorzystywałam także, choć w mniejszym stopniu *Historię Kościoła* autorstwa Rufina. Odnosi się ona bowiem do mnichów zamieszkujących przede wszystkim wschodnie prowincje cesarstwa, mimo że została spisana na zachodzie. Odwołuję się także czasami do pracy Filostorgiusza. Jednakże jego dzieło zawiera niezwykle mało odniesień do mnichów i ich działalności. Trudno więc mówić by autor ten zbudował konkretny ich wizerunek.

Obraz mnichów wykreowany przez wymienionych wyżej twórców posiada pewne wspólne cechy. Przede wszystkim podkreślić muszę fakt na który wielokrotnie już się powoływałam – monastycyzm nie stanowi głównego tematu *Historii kościelnych*. Jest on jedynie jednym z podejmowanych wątków, tym szerzej im samym autorom był bliższy sposób życia ascetów. Najchętniej kwestie monastyczne podejmowali ci historycy, którzy posiadali bliższe relacje ze środowiskami mniszymi. Najwięcej informacji o życiu ascetów znajdziemy więc u Sozomena, Teodoreta i Rufina. Historycy ci spotykając się z mnichami od nich czerpali wiedzę na temat monastycyzmu. Toteż często powoływali się na źródła ustne, co w znacznym stopniu utrudnia weryfikację opisywanych przez nich wydarzeń. Nawet jednak ci historycy, którzy utrzymywali bliskie relacje z mnichami nie przywiązywali dużej wagi do dokładności geograficznej i chronologicznej swoich opisów. Stąd też zdarzają się (choć rzadko) błędne lokalizacje miejsca zamieszkania danego mnicha lub nieprecyzyjne podanie czasu, w którym żył. Dla autorów *Historii kościelnych* ważniejsze bowiem od takich biograficznych detali były dokonania ascetów. Wspomniani historycy skupiali się na mnichach żyjących w Egipcie, Syrii i Palestynie, w niewielkim tylko stopniu informując o monastycznych wspólnotach z innych części cesarstwa. W dodatku rzadko traktowali mnichów jako wspólnotę. Bardziej niż całe środowisko monastyczne, interesowały ich konkretne postaci – wybitne lub kontrowersyjne. Opisuując ich postępowanie podkreślili *ich* dużą rolę odgrywaną przez nich w życiu społeczeństwa, choć niekiedy nie podawali konkretnych tego przykładów. Tak czyni Sozomen kiedy wspomina o roli mnichów w zwalczaniu herezji – zaznacza, że to dzięki mnichom herezje nie dały rady opanować większych obszarów cesarstwa. Niewiele jednak mówi o tym w jaki sposób mnisi tego

dokonali. Jeśli chodzi o obiektywizm naszkicowanego przez historyków Kościoła obrazu mnichów, to trzeba podkreślić, że przedstawiciele środowiska monastycznego pełnią w *Historiach kościelnych* rolę wzoru chrześcijańskiego życia. W pierwszym dziele tego typu, napisanym przez Euzebiusza z Cezarei rola taka przypadła męczennikom. Sokrates, Sozomen i Teodoret opisywali jednak czasy, w który prześladowania były już zjawiskiem marginesowym. W czasach Ewagriusza nie miały już miejsca. Twórcy ci odwoływali się więc do przykładu mnichów jako ilustracji chrześcijańskiej doskonałości. Nie oznacza to jednak, że byli całkowicie wobec nich bezkrytyczni. Wręcz przeciwnie, w *Historiach kościelnych* znajdziemy zdecydowanie więcej negatywnych komentarzy skierowanych pod adresem mnichów, niż w dziełach, które w całości poświęcone są zagadnieniu monastycyzmu. Autorzy dziejów chrześcijaństwa nie unikają tematów trudnych, takich jak kwestia mnichów wyznających herezje czy konfliktów mnichów z władzami świeckimi i duchownymi. Przykładów takich jest zdecydowanie mniej niż komentarzy życzliwych. Niemniej jednak fakt, że znajdują się w ich dziełach świadczy o chęci zachowania, przynajmniej w jakimś stopniu, bezstronności przez historyków Kościoła.

Opis mnichów przedstawiony we wspomnianych *Historiach kościelnych* opiera się za zwyczaj na krótkich notkach, które posiadają częściowo biograficzny charakter. Składają się one z kilku elementów, które możemy określić jako wspólne dla większości owych portretów. Historycy Kościoła podają więc ogólnikowe określenie miejsca, w którym dany mnich wiódł swoje życie – czasami posiadamy nazwę miasta lub mniejszej osady, innym razem nie wiemy nic poza tym, że opisywany mnich pochodził przykładowo z Egiptu lub Syrii. Praktycznie nie ma informacji na temat czasu, w którym żył dany asceta, wnioski na ten temat wyciągać możemy jedynie częściowo na podstawie tego, w którym rozdziale został on opisany (omawiane prace dzielone były w oparciu o daty panowania władców). Kolejnym elementem opisu mnicha jest jego wiek – kwestia czasami pomijana lub ograniczona do określenia, że dany człowiek dożył wieku sędziwego. Zdarzają się jednak bardziej konkretne informacje w tej sprawie. Podobnie nie zawsze posiadamy wiadomości na temat funkcji jaką mnich pełnił we wspólnocie (o ile nie był to anachoreta). Zdarza się jednak, że dowiadujemy się z *Historii kościelnej*, iż dany mnich był przykładowo przełożonym lub sprawował posługę kapłańską. Szczególnie często informacje takie przekazuje Sozomen, a także Teodoret i Rufin, choć ci dwaj robią to nie w pracach poświęconych dziejom Kościoła, ale w dziełach, które napisali o mnichach (*Historia religiosa* w przypadku Teodoret z Cyru i tłumaczenie *Historii mnichów w Egipcie* dokonane przez Rufina). Bardzo rzadko natomiast historycy

kościelni przekazują nam wiedzę na temat wykształcenia lub pochodzenia mnichów. Czynią tak tylko w odniesieniu do najważniejszych przedstawicieli monastycyzmu. Istnieją dwa podstawowe zagadnienia związane z mnichami, które w szczególny sposób interesowały wspomnianych autorów. Pierwszym były cuda dokonywane przez mnichów, traktowane tak jak w dziełach o charakterze typowo monastycznym – jako dowód na świętość i szczególną łaskę jaką Bóg miał obdarzać danego ascetę. Drugim z zasygnalizowanych zagadnień jest działalność społeczna przedstawicieli monastycyzmu. Jest to temat skomplikowany i wielowarstwowy. Historycy przedstawiając funkcjonowanie mnichów w społeczeństwie odnoszą się do głównych problemów ówczesnych mieszkańców cesarstwa – ich relacji z poganami, heretykami i władzami (kościelnymi i państwowymi), a także do kwestii pomocy jaką mnisi udzielali najuboższym.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

Podstawowe:

1. Eusebius, *Ekklesiastike historia*, “Die Griechischen Christlichen Schriftsteller”, Neue Folge, Band 6, Berlin 1999 (Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tłum. A. Caba, Kraków 2013).
2. Evagrius Scholasticus, *Ekklesiastike historia*, red. J. Bidez, L. Parmentier, Londyn 1898 (Ewagrius Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, wstęp E. Wipszycka, Warszawa 1990; *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, trans. and introduction M. Whitby, Liverpool 2000).
3. Philostorgius, *Ekklesiastike historia*, “Die Griechischen Christlichen Schriftsteller” 21, Berlin 1981 (Philostorgius, *Church History*, trans. and introduction P.R. Amidon, Atlanta 2007).
4. Socrates, *Ekklesiastike historia*, “Die Griechischen Christlichen Schriftsteller”, Neue Folge, Band 1, Berlin 1995 (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1972).

5. Sozomenus, *Ekklesiastike historia*, “Die Griechischen Christlichen Schriftsteller”, Neue Folge, Band 4, Berlin 1995 (Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, wstęp Z. Zieliński, Warszawa 1980).
6. Theodoret, *Ekklesiastike historia*, “Die Griechischen Christlichen Schriftsteller”, Neue Folge, Band 5, Berlin 2009 (Theodoret, *The Ecclesiastical History*, trans. B. Jackson, [in:] P. Schaff “*Nicene and Post-Nicene Fathers*” series II, vol. 3, Christian Classics Ethereal Library 1892).
7. Tyrannius Rufinus, *Ekklesiastike historia*, “Die Griechischen Christlichen Schriftsteller”, Neue Folge, Band 6, Berlin 1999 (Rufinus of Aquileia, *The Church History*, books 10 and 11, trans. P.R. Amidon, New York 1997).

Dodatkowe:

1. *Apofthegmata ton pateron* (*Apoftegmata Ojców Pustyni*, t. 1 *Gerontikon. Księga starców*, tłum. M. Borkowska Kraków 2004).
2. Athanasius, *Vita Antoni*, Sources Chrétiennes 400, (*Święty Antoni. Żywot. Pisma ascetyczne*, tłum. E. Dąbrowska Kraków 2005).
3. Athanassakis N., *The Life of Pachomius (Vita Prima Graeca)*, Scholar’s Press Missoula 1975.
4. *Historia monachorum in Aegypto*, „Patristische Texte Und Studien” 34, Berlin 1990 (*Historia mnichów w Egipcie*, tłum. E. Dąbrowska, Kraków 2007).
5. Palladius, *Historia Lausiaca*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996.
6. Pachomius, *Regula et praecepta*, PG 40, 946 - 961 (*Pachomiana latina*, tłum. A. Bober, W. Miliszkiewicz, M. Starowieyski, Kraków 1996).
7. *Sancti Pachonii Vita Bohairice scripts*, wyd. L. –T. Lefort, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain 1989.
8. Theodoretus, *Historia religiosa*, Sources Chrétiennes 234 i 257, Paryż 1977 i 1979. (Teodoret z Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, tłum. K. Augustyniak, Kraków 1994).

9. Theodoretus, *Epistolae*, PG 83, 1171-1492, (Teodoret z Cyru, *Listy*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1987).
10. Theodoretus, *Graecarum affectionum curatio*, PG 83, 775-1152 (Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1981).
11. Veilleux A., *Pachomian Koinonia I: The Life of Saint Pachomius*, Cistercian Studies Series, Kalamazoo 1980.

SŁOWNIKI I ENCYKLOPEDIA

1. Abramowiczówna Z., *Słownik grecko – polski*, t. 1-4, Warszawa 1965.
2. Clifton C.S., *Encyklopedia herezji i heretyków*, Poznań 1996.
3. *Dictionary of Christian Biography & Literature to End of 6th Century A.D. with an Account of Principal Sects & Heresies*, red. Wace H., W.C. Piercy, Christian Classics Ethereal Library 1999.
4. Lampe G.H.W., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
5. Lavenant R., *Aphraates*, [w:] *Dictionnaire encyclopedique du christianisme Ancien*, t.1, Paris 1990.
6. *Religia. Encyklopedia PWN*, pod red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 1-9, Warszawa 2001.
7. *Słownik Języka Polskiego PWN* t. I-IV, red. M. Szymczak, Warszawa 1988.
8. *The Cambridge history of Christianity*, vol. I Origins to Constantine, Cambridge 2008.
9. Y. Tardan-Masquelier, *Encyklopedia religii świata*, t. 1 *Historia*, Warszawa 2002.

POZOSTAŁA BIBLIOGRAFIA

1. Aland K., *Relation between Church and State In Early Times. A reinterpretation*, "Journal of Theological Studies" 19 (1968), s. 115-127.
2. Allen P., *Evagrius Scholasticus, the Church historian*, Louvain 1981.
3. Allen P., *The use of heretics and heresies in the Greek Church. Historian Studies in Socrates and Theodoret*, w: *Reading the past in the late Antiquity*, red. G. Clark, Sydney 1990, s. 264-289.

4. Amidon P.R., *Introduction* [w:] *The Church History of Rufinus of Aquileia. Books 10 and 11*, Nowy Jork 1997.
5. *Arianism after Arius. Essays on the development of the fourth century Trinitarian conflicts*, pod red. R.M. Barnes, D.H. Williams, Edinburg 1993.
6. Aszyk P., *Uzdrowienia w starożytności. Kulisy konfrontacji wczesnego chrześcijaństwa z religiami pogańskimi*, „Studia Bobolanum” 2008, nr 3, s. 119-130.
7. Augustyniak K., *Historia mnichów syryjskich*, [w:] Teodoret z Cyru, *Dzieje miłości bożej*, Kraków 1994.
8. Baker G.P., *Constantine the Great: And the Christian Revolution*, Nowy Jork 2001.
9. Bambel C.P.H., *The last ten years of Rufinus life and the date of his move south from Aquileia*, „Journal of Theological Studies” 18 (1977), s. 372-429.
10. Barlow J., Brennan P., *Tribuni Scholarum Palatinarum c. A.D. 353-64: Ammianus Marcellinus and the Notitia Dignitatum*, „The Classical Quarterly, New Series” 2001, s. 237-254.
11. Barnes T. D., *Angel of Light or Mystic Initiate: The Problem of the Life of Antony*, Journal of Theological Studies 37 (1986) 353–368.
12. Barnes T.D., *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981.
13. Barnes T.D., *Constantine's prohibition of pagan sacrifices*, „American Journal of Philology” 105 (1984), s. 69-72.
14. Barnes T.D., *Emperors, panegyrics, prefects, provinces and palaces*, „Journal of Roman Archaeology” 1996, s. 532-52.
15. Barnes T.D., *Praetorian Prefects, 337-361*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 94 (1992), s. 249-260.
16. Barnes T.D., *Proconsuls of Africa: Corrigenda*, „Phoenix” 39 (1985), s. 273-274.
17. Barnes T.D., *Proconsuls of Africa, 337-392*, „Phoenix” 39, (1985), s. 144-153.
18. Barnes T.D., *Proconsuls of Asia under Caracalla*, „Phoenix” 40 (1986), s. 202-205.
19. Barnes T.D., *The First African Consul*, „The Classical Review” 21 (1971), s. 332.
20. Barnes T.D., *The Unity of the Verona List*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 1975, s. 275- 278.

21. Bidez J., *L'évolution de la politique de l'empereur Julien en matière religieuse*, Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, Classe des lettres nr 7, Bruksela 1914, s. 406-461.
22. Binns J., *Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine, 314–631*, New York 1994.
23. Bomgardner D.L., *The Story of the Roman Amphitheatre*, Routledge 2013.
24. Bowersock G.W., *Hellenism In Late Antiquity*, Cambridge 1990.
25. Brakke D., *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge 2006.
26. Brakke D., *From the temple to cell, from gods to demons: pagan temples in the monastic topography of four-century Egypt, w: From temple to church. Destruction and renewal of local cultic topography in late antiquity*, red. J. Hahn, S. Emmel, U. Gotter Brill 2008.
27. Brakke D., *The Greek and Syriac Versions of the Life of Antony*, Le Muséon 107 (1994) 29–53.
28. Bralewski S., *Czy cesarz Konstantyn Wielki zabiegał o kompromis z donatystami?* „Vox Patrum” 2000, s. 427-448.
28. Bralewski S., *Euzebiusz z Cezarei wobec aspiracji biskupów Rzymu do prymatu*, „Przegląd Nauk Historycznych” 2007, s. 47-67.
29. Bralewski S., *La philosophie pratiquée par les actes – une image du philosophe dans l'Histoire ecclésiastique de Socrate de Constantinople*, [w:] *Within the Circle of Ancient Ideas and virtues. Studies in Honor of Professor Maria Dzielska*, red. M. Salamon, S. Sprawski, M. Stachura, S. Turlej, Kraków 2014, s. 297-306.
30. Bralewski S., *Memorabilia w "Historiach kościelnych" Sokratesa i Sozomena : kilka uwag*, „Przegląd Nauk Historycznych” 2010, s. 5-20.
31. Bralewski S., *Miejsca kultu w Konstantynopolu w relacji historyków kościelnych Sokratesa i Sozomena*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Historica” 2011, s. 11-30.
32. Bralewski S., *Obraz papieżstwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Łódź 2006.
33. Bralewski S., *Polityka Konstantyna Wielkiego wobec arian po soborze w Nicei: nagły zwrot czy kontynuacja?* „Vox Patrum” 1998, s. 335-355.

34. Bralewski S., *Teodoret z Cyru wobec dążeń biskupów Rzymu do prymatu*, [w:] *Byzantina europaea. Księga jubileuszowa ofiarowana profesorowi Waldemarowi Ceranowi*, pod red. M. Kokoszko, M. Leszka, Łódź 2007.
35. Bralewski S., *Uwagi na temat antyheretyckiego ustawodawstwa cesarza Konstantyna Wielkiego*, „Przegląd Nauk Historycznych” 2002 s. 7-20.
36. Bralewski S., *Zagłada filozofów helleńskich w Imperium Romanum : obraz mędrców w relacji Sokratesa z Konstantynopola i Hermiasza Sozomena*, „Vox Patrum” 2012, s. 59-76.
37. Brock S., *Early syrian asceticism*, „Numen” 20 (1973), s. 1 – 19.
38. Brock S., *Święty Efrem syryjski, diakon, poeta*, „Vox Patrum” 1989, z. 17, s. 657 – 658.
39. Brodka D., „Teologia zwycięstwa” cesarzy chrześcijańskich a “*Historia ecclesiastica*” Rufina z Akwilei, „Meander” 54 (1999), s. 457-464.
40. Brooks E.C., *The translation techniques of Rufinus of Aquileia (343-411)*, „Studia Patristica” 17 (1981/82). S. 357-364.
41. Bowersock. G., *Mavia, Queen of the Saracens*, [w:] *Studien zur Antiken Sozialgeschichte: Festschrift Friedrich Vittinghoff*, ed. W. Eck, H. Galsterer, H. Wolff, Köln 1980, s. 477 - 495.
42. Brown P., *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. Ireneusz Kania, Kraków 2006.
43. Brown P., ‘*The rise and function of the holy man in Late Antiquity*’, “Journal of Roman Studies” 61 (1971), s. 80-101.
44. Bunge, A. De Vogue, *Quatre ermites Égyptiens d’après les fragments coptes de l’Histoire Lausiaque*, Bellefontaine, 1994.
45. Burrows M.S., *On the Visibility of God In the Holy Man: A Reconsideration of the Role of Apa In Pachomian Vitae*, „Vigiliae Christiane” 41 (1987) s. 11 – 33.
46. Burton G.P., *Proconsuls, Assizes and the Administration of Justice under the Empire*, “The Journal of Roman Studies” 65 (1975), s. 92-106.
47. Burton G.P., *The Inheritance of the Consulate in the Antonine Period*, “Phoenix” 49 (1995), s. 218-23.
48. Bury J.B., *The Notitia Dignitatum*, “The Journal of Roman Studies” 10 (1920), s. 131-154.

49. Byrnes W.H., *Ancient Roman Munificence: The Development of the Practice and Law of Charity*, "Rutgers Law Review" 2005, s. 1043-1110.
50. Cain A., *Jerome's Epitaphium Paulae: Hagiography, Pilgrimage, and the Cult of Saint Paula*, „Journal of Early Christian Studies” 2010, s. 105-139.
51. Cain A., *The Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford 2009.
52. Cain A., J. Lossl, *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy*, Ashgate 2009.
53. Caner D.F., *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of monasticism in late antiquity*, Londyn 2002.
54. Canivet P., *Le Monachisme Syrien Selon Theodoret de Cyr*, Paryż 1977.
55. Cameron A., *Junior Consuls*, "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" 1984, s. 159-172.
56. Canivet P., *Théodoret et monachisme syrien avant le concile de Chalcédoine*, Paris 1961.
57. Carriker A., *The library of Eusebius of Caesarea*, Boston 2003.
58. Ceran W., *Kościół wobec antychrześcijańskiej polityki cesarza Juliana Apostaty*, Łódź 1980.
59. Chadwick H., *Pachomios and the idea of Sanctity* [w:] *History and Thought of the Early Church*, London 1982.
60. Chesnut F. G., *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, Paris 1978.
61. Chitty D., *A pustynia stała się miastem... : wprowadzenie do dziejów monastycyzmu w Egipcie i Palestynie pod panowaniem chrześcijańskim*, tłum. T. Lubowiecka, Kraków 2008.
62. Chitty D.J., *Note on the Chronology of the Pachomian Foundations*, „Studia Patristica” 2 (1957), s. 379 – 385.
63. Chitty D.J., *Pachomian Sources Once More*, „Studia Patristica” 10 (1970), s. 54 – 64.
64. Chitty D.J., *Pachomian sources Reconsidered*, "Journal of Ecclesiastical History" 5 (1954), s. 38 – 77.
65. Chitty J., *The Letters of St. Antony the Great*, Oxford 1974.
66. Coleman C.B., *Constantine the Great and Christianity: Three Phases: The Historical, the Legendary, and the Spurious*, BiblioLife, 2014.

67. Crokc B., *Dating Theodoret's Church History and Commentary on the Psalms*, "Byzantion" 54 (1984), s. 59-74.
68. Christensen T., *Rufin and the Historia ecclesiastica, lib. VII-IX of Eusebius*, „Studia Theologica” 34 (1980), s. 129-152.
69. Chrysavgis J., *W sercu pustyni. Duchowość Ojców i Matek Pustyni*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2007.
70. Cutts E. L., *Constantine The Great: The Union Of The State And The Church*, Kessinger Publishing, 2006.
71. Chuvin P., *A chronicle of the last pagans*, Cambridge 1990.
72. Cyrek O., *Negatywne postawy moralne u anachoretów i cenobitów egipskiej pustyni z IV wieku na podstawie pism Ewagriusza z Pontu i "Reguły" św. Pachomiusza*, „Nowy Filomata” - R. 14, nr 4 (2010), s. 297-302.
73. Czyżewski B., *Chrystologia w „Komentarzu do Zachariasza” Dydyma Ślepego*, Gniezno 1996.
74. Czyżewski B., *Dydym Aleksandryjski - Ojciec zapomniany*, Studia Gnesnensia .T. 11 (1997) s. 305-312.
75. Czyżewski B., *Obraz Kościoła w "Komentarzu do Zachariasza" Dydyma Aleksandryjskiego*, Vox Patrum. - R. 28, t. 52, [cz.] 1 (2008), s. 109-122.
76. Czyżewski B., *Orygenesowe elementy egzegezy i nauki w komentarzu "Do Księgi Jonasza" św. Hieronima*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 2009, s. 139-150.
77. Danielou J., Marrou H., *Historia Kościoła. Od początków do roku 600.*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1986.
78. Davids A., *The Era of the Apostles According to Eusebius' History of the Church*, [w:] *The Apostolic Age in Patristic Age*, pod red. A. Hilhorst, Boston 2004.
79. De Cosson A., *Mareotis. Being a short account of the history and ancient monuments of the north-western desert of Egypt and of lake Mareotis*, Londyn 1935.
80. Degórski B., *Kapłaństwo w monastycyzmie starożytnym*, „Vox Patrum” 1993-95, nr.24-29, s.233-245.
81. Degórski B., *Opaci okresu teodozjańskiego*, „Dissertationes Paulinorum” 1996, s. 5-51.
82. Degórski B., *Święty Pachomiusz i najstarsze reguły monastyczne*, „Ateneum Kapłańskie”. - T. 162, z. 1 (2014), s. 18-36.
83. Degórski B., *Trzy Hieronimowe „Żywoty” świętych pustelników*, [w:] *Hieronim, Żywoty mnichów: Pawła, Hilariona, Malachusa*, Kraków 1995.

84. Degórski B., *Uczynki miłosierdzia w świetle starożytnych reguł mniszych*, „Vox Patrum” 16 (1996), s. 259 - 274.
85. Degórski B., *Wstęp św. Hieronima do jego przekładu "Kroniki" Euzebiusza z Cezarei*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 2013, s. 141-153.
86. Delmaire R., *La législation sur les sacrifices au IV siècle. Un essai d'interprétation*, “Revue Historique de Droit français et étranger” 82 (2004), 319-333.
87. Dembińska M., *Pożywienie postne i pokutne mnichów we wczesnym średniowieczu (V-IX wiek)*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 1985, nr. 4, s. 367-381.
88. *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity*, red. N. Vos, W. Otten, Brill 2011.
89. Desprez V., *Cenobityzm pachomiański*, tłum. J. Dębska, [w:] *Pachomiana Latina*, tłum. A. Bober, M. Starowieyski, W. Miliszkiewicz, Kraków 1996.
90. Desprez V., *Pachomian cenobitism (I, II)*, *American Benedictine Review* 43 (1992), s. 233 – 249, 358 – 394.
91. Desprez V., *Początki monastycyzmu. Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do soboru efeskiego (431)*, t. 1–2, tłum. J. Dembska, Kraków 1999.
92. Desprez V., *Saint Anthony and the Beginnings of Anchoritism*, *American Benedictine Review* 43 (1992) 61–81.
93. Dębiński A., *Ustawodawstwo chrześcijańskich cesarzy rzymskich przeciw manichejczykom*, „Kościół i Prawo” 8 (1992), s. 195-203.
94. Dębiński A., *Ustawodawstwo karne rzymskich cesarzy chrześcijańskich w sprawach religijnych*, Lublin 1990.
95. Drayton J.M., *Pachomius as Discovered In the Worlds of Fourth Century Christian Egypt. Pachomian Literature and Pachomian Monasticism: a Figure of History or Hagiography?* Sydney 2002.
96. Drączkowski F., *Patrologia*, Lublin 1998.
97. Drożdż B., *Posługa charytatywna znakiem ewangelizacyjnej obecności Kościoła*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 7 (2008), s. 48-65.
98. Duchesne L., *Early history of the Christian church from its foundation to the end of the third century, vol. I-III*, Londyn 1909
99. Duda J., *Miłosierdzie i gospodarka – od gór pobożnych do wspólnego ratowania się w nieszczęściu*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2013, s. 201-213.

100. Dybski H., *Monastycyzm w Palestynie i Syrii w świetle źródeł patrystycznych IV i V wieku*, „Vox Patrum” 22 (2002), t. 42-43, s. 411 – 435.
101. Dybski H., *Początki anachoretyzmu w Egipcie w świetle nauczania Ojców Kościoła IV i V wieku*, *Studia Teologiczne* 27 (2009), s. 213.
102. Ehrman A., Jacobs S., *Christianity in Late Antiquity- 300-450 C.E*, B.D. Oxford 2004.
103. Enblin W., *Kaiser Julians Gesetzgebungswerk und Reichsverwaltung*, *Klio* 1923, nr 18, s. 104 -199.
104. Fear A., Urbiña J.F., M. M. Sanchez, *The Role of the Bishop in Late Antiquity. Conflict and Compromise*, Londyn 2013.
105. Festugiere J., *Antioche païenne et chrétienne Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959.
106. Finn R., *Almsgiving in Later Roman Empire. Christian promotion and practice (313-450)*, Oxford 2006, s. 90-99.
107. Frankfurter D., *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, New Jersey 1998.
108. Gaddis M., *There Is No Crime for those who have Christ. Religious violence in the Christian Roman Empire*, Londyn 2005.
109. Gburek A., *Elementy "teologii ciała" w myśli Hieronima na podstawie jego korespondencji*, „Seminare” (2006), s. 403-419.
110. Gburek A., *Tajemnica Krzyża Chrystusa w "Listach" św. Hieronima*, „Vox Patrum” 2008, s. 219-232.
111. Geffcken J., *Kaiser Julianus*, *Das Erbe der Alten* 8, Leipzig 1914.
112. Geffcken J., *Der Ansgang des griechisch-romischen Heidentums*, Heidelberg 1919.
113. Gieniusz A., *Praca według św. Pawła*, „Zeszyty Historyczno – Teologiczne” 2006, nr 12, s. 97 - 116.
114. Ginter K., *Nieznane źródła "Historii Kościelnej" Ewagriusza Scholastyka (HE III 30)*, „Vox Patrum” 20 (2000) t. 38-39, s. 521-537.
115. Gładyszewski L., *Sposoby odkrywania treści Ksiąg Biblijnych według św. Hieronima*, „Teologia Patrystyczna” 2009, s. 31-37.
116. Goehring J.E., *Ascetics, Society and the Desert: Studies In Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999.

117. Goehring J.E., *New Frontiers In Pachomian Studies* [w:] *Roots of Egyptian Christianity*, pod red. B.A. Pearson i J.E. Goehring, Philadelphia 1986, s. 236 – 257.
118. Goehring J.E., *Pierwszy żywot saidzki (przekład)* [w:] *Religions of Late Antiquity in Practice*, red. R. Valantasis, Princeton 2000, s. 19 - 33.
119. Gould G.E., *Pachomios Souces revisited*, „*Studia Patristica*” 30 (1997), s. 202 – 217.
120. Gould G. E., *The Life of Anthony and the Origins of Christian Monasticism in Fourth-Century Egypt*, *Medieval History* 1 (1991) 3–11.
121. Grant R. M., *Eusebius as Church Historian*, Oxford 1980.
122. Grun A., *Post modlitwą ciała i duszy*, tłum. benedyktyni tynieccy, Kraków 1991.
122. Grzywaczewski J., *Ku chrześcijańskim korzeniom Europy: znaczenie nawrócenia cesarza Konstantyna dla Kościoła, dla Cesarstwa Rzymskiego, dla Europy*, „*Vox Patrum*” 2014, s. 9-38.
123. Guillamont A., *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, tłum. S. Wirpszanek, Kraków 2006.
124. Guillamont A., *Le probleme des deux Macaires*, *Irenikon* 48 (1975) 41 -59.
125. Hahn, S. Emmel, U. Gotter, *From temple to church. Destruction and renewal of local cultic topography in late antiquity*, Brill 2008.
126. Halczuk P., *Uzdrawiający dotyk Jezusa przedstawiony w alegorycznej homilii św. Hieronima według MK 5,30-43*, „*Studia Gnesnensia*” 2005), s. 225-232.
127. Hamel G., *Poverty and charity in roman Palestine*, University of California Press 1990.
128. Harmless W., *Chrześcijanie pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, tłum. Marta Höffner, Kraków 2009.
129. Harries J., *Sozomen and Eusebius: The Lawyer as Church Historian in the Fifth Century*, [w:] *The Inheritance of Historiography 350-900*, red. C. Holdsworth, P.T. Wiseman 1986, s. 45-52.
130. Harvey S.A., *The Sense of a Stylite: Perspectives on Simeon the Elder*, „*Vigiliae Christianae*” 42 (1988), s. 376 – 394.
131. Heussi K., *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936.
132. Higgins M.J., *Aphraates' dates for persian persecution*, *Byzantinische Zeitschrift* 1951, s. 265-271.
133. Hirschfeld Y., *Euthymius and his monastery in the Judean Desert*, „*Liber Annus*” 43 (1993), s. 339 – 371.

134. Hirschfeld Y, *Monastery of Chariton*, Liber Annus 50 (2000) 315-362.
135. Hirschfeld Y., *Życie monastyczne na pustyni judzkiej w okresie bizantyńskim*, tłum. K. Twardowska, Kraków 2010.
136. Holloway R. R., *Constantine and Rome*, Yale University Press, 2008.
137. Huculak B.J., *Wczesnochrześcijańska nauka o Duchu Świętym w przekazie Dydyma Aleksandryjskiego nazywanego Ślepcem*, „Roczniki Teologiczne” 2003 z. 2, s. 101-116.
138. Humphries M., *Early Christianity*, Londyn 2006.
139. Humphries M., *Rufinus's Eusebius: Translation, Continuation, and Edition in the Latin Ecclesiastical History*, „Journal of Early Christian Studies” 16 (2008), s.143-164.
140. Janiszewski P., *Heliogabal - Konstantyn : antychrześcijańska propaganda u schyłku antycznego świata*, „Mówią Wieki” 2008, nr 10, s. 8-12.
141. Janiszewski P., *Początki historiografii chrześcijańskiej i jej stosunek do historiografii pogańskiej w czasach późnego antyku (IV-VI wiek)* w: *Chrześcijaństwo w świecie późnego antyku*, s.145-174.
142. Janiszewski P., *Teodoret z Cyru*, [w:] *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu. Źródłoznawstwo czasów późnego antyku*, t. III, Warszawa 1999, s. 108 - 109.
143. Janiszewski P., *Żywioły w służbie propagandy, czyli po czyjej stronie stoi Bóg. Studium klęsk i rzadkich fenomenów przyrodniczych u historyków Kościoła w V i VI wieku* [w:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 3, red. T. Derda, E. Wipszycka, Kraków 2000, s. 11-191.
144. Jansen L.F., *'Superstitio' and the Persecution of Christians*, „Vigiliae Christianae” 33 (1979), s.131–159.
145. Jastrzębowska E., *Sztuka wczesnochrześcijańska*, Kraków 2008.
146. Jaśkiewicz A., *Znaczenie cudów w Historii Mnichów w Egipcie*, *Vox Patrum* 32 (2012) 217-224.
147. Jocz A., *Pomiędzy filozofią a gnostycyzmem: Orygenes a poszukiwanie drogi do poznania rzeczywistości metafizycznej*, „Przegląd Religioznawczy” 2000 nr 2 s. 3-12.
148. Julian T., *Constantine the Great, Christianity, and Constantinople*, Trafford Publishing, 2005.

149. Jundził J., *Rozdawnictwo pieniędzy w późnym cesarstwie rzymskim (zarys problemu)*, „Vox Patrum” 16 (1996), s. 49-56.
150. Jundził J., *Wzorce i modele wychowania w rodzinie rzymskiej okresu III w.p.n.e. –III n.e.*, Bydgoszcz 2001.
151. Jurkiewicz J., *Polityka religijna cesarzy IV wieku : (od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza I)*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 2006, s. 131-144.
152. Jurzyk P., *Wybrane elementy napastliwej polemiki antyariańskiej w "Orationes contra Arianos" św. Atanazego Wielkiego na tle literackiej tradycji inwektywy*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2006, s. 179-195.
153. Kalinkowski S., *Wstęp*, [w:] Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, Warszawa 1981.
154. Kanior M., *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, Kraków 1993.
155. Kannengiesser Ch., *Antony, Athanasius, Evagrius: The Egyptian Fate of Origenism*, Coptic Church Review 16, nr 1 (1995) 3–8.
156. Karas M., *Elementy autobiograficzne w Listach i Historii mnichów syryjskich Teodoreta z Cyru*, cz. I, „Filomata” 1995, s. 188.
157. Karas M., *Teodoret z Cyru, sławny czy zapomniany?*, „Filomata” 1995, s. 97-104.
158. Kardong T.G., *The Monastic Practices of Pachomius and Pachomians*, „Studia Monastica” 32 (1990), s. 15 – 24.
159. Kasprzak D., *Eustacjański kontekst doktryny o ubóstwie monastycznym w pismach ascetycznych św. Bazylego Wielkiego*, Vox Patrum 30 (2010), s. 257- 273.
160. Kelly J.N.D., *Hieronim: życie, pisma, spory*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa 2003.
161. Kępski Cz., *Idea miłosierdzia a dobroczynność i opieka*, Lublin 2002.
162. Kłockowski J., *Od pustelni do wspólnoty. Grupy zakonne w wielkich religiach świata*, Warszawa 1987.
163. Koch W., *Comment l'empereur Julien tacha de fonder une église païenne*, „Revue belge de philologie et d'histoire” 6 (1927), s. 123-146.
164. Kofsky A., Bitton-Ashkelony B., *Monastic School of Gaza*, Brill 2006.
165. Kołosowski T., *Polityka religijna Konstantyna Wielkiego w świetle schizmy donacjańskiej*, „Saeculum Christianum” 1995 nr 1 s. 17-37.
166. Kołosowski T., *Święty Hieronim jako duszpasterz*, „Seminare” 2004, s. 453-464.

167. R. Kosiński, *Religie cesarstwa rzymskiego w V stuleciu*, [w:] *Świat rzymski w V wieku*, pod red. R. Kosińskiego i K. Twardowskiej, Kraków 2010.
168. Kosiński R., *The Emperor Zeno Religion and Politics*, Kraków 2010.
169. Kotłowska A., *Euzebiusza z Cezarei polemika z ideałem "theios aner"*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 19 (2009), s. 143-148.
170. Kotłowska A., *Obraz dziejów w Chronici Canones Euzebiusza z Cezarei*, Poznań, 2009.
171. Kousoulas D.G., *The Life and Times of Constantine the Great: The First Christian Emperpor*, Booksurge 2007.
172. Kowalczyk E., *Prawo rzymskie w służbie chrześcijańskiej dobroczynności? O wyjątkach od zakazu alienacji majątku kościelnych instytucji dobroczynnych*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2006, s. 169-177.
173. Kozłowski J., *Droga Konstantyna Wielkiego do władzy (306-324)*, „Scripta Minora” 2010, s. 11-110.
174. Kozłowski J., *Obraz wrogów Konstantyna w historiografii chrześcijańskiej*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Antiquitas”. - 2010, s. 141-156.
175. Krykowski J., *Dysputa Herakliana, świeckiego, z Germiniuszem, biskupem Syrmium, o wierze soboru nicejskiego i synodu ariańskiego w Rimini : wprowadzenie i przekład*, „Studia Loviciensia” 2003, s. 273-282.
176. Kubieniec J., *Rzymianin w Palestynie - liturgia i psalmodia w betlejemskim klasztorze św. Hieronima*, „Muzyka” (2008), s. 3-38.
177. Kumor B., *Historia Kościoła*, Lublin 2001.
178. Kumor M., *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, Kraków 1993.
179. Lascaratos J., Marketos S., *Didymus the Blind: An unknown precursor of Louis Braille and Helen Keller*, „History of Ophthalmology” 6 (1994), s. 203-208.
180. Layton R.A., *Didymus the Blind and His Circle in Late-Antique Alexandria*, Chicago 2004.
181. Lobkowicz N., *Chrześcijański sens pracy*, „Communio” 1998, nr 6, s. 3-15.
182. Longosz S., *Ksenodocheion – hospicjum wczesnochrześcijańskie (nazwa, geneza, rozwój regionalny, struktura i organizacja)*, Vox Patrum 16 (1996), s. 275 - 338.
183. Louth A., *St. Athanasius and the Greek Life of Antony*, Journal of Theological Studies 39 (1988) 504–509.

184. Łubieński M., *Funkcje prooimion w "Historiach Kościoła" Sokratesa Scholastyka i Hermiasza Sozomena*, „Przegląd Historyczny” 1997, s. 207-222.
185. Makowiecka E., *Cele – wyniki badań archeologicznych*, [w:] *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, tom 1, Gerontikon, Kraków 2004.
186. Makowiecka E., *Raport z dwóch kampanii wykopaliskowych 1981 i 1982 w Kellii w Egipcie*, „Roczniki Muzeum Narodowego” 1985, s. 425 -446.
187. Makowiecka E., *Wstępny raport z badań wykopaliskowych w Kelii w 1981 r.*, „Rocznik Muzeum Narodowego” 1984, s. 485 –493.
188. Mango C., *Historia Bizancjum*, Gdańsk 2002.
189. Manzanares C.V., *Pisarze wczesnochrześcijańscy I – VII w.*, Warszawa 2001.
190. Marczewski M., *Posługa charytatywna diakona w Kościele pierwszych wieków*, „Vox Patrum” 16 (1996), s. 217-228.
191. Mateja L., *Oblicza miłosierdzia. Historyczne uwarunkowania rozwoju doktryny o miłosierdziu*, Kraków 2003.
192. Matys K., *Koncepcja zła w gnostycyzmie w odniesieniu do człowieka*, *Administracja Publiczna* 2006, nr 1, s. 343-355.
193. McCullough W.S., *A Short History of Syriac Christianity to the Rise of Islam*, Scholar Press 1982.
194. McGinn, J. Meyendorf, *Duchowość chrześcijańska, t 1: Początki do XII wieku*, Kraków 2010.
195. McGuckin J.A., *Embodying the New Society: The Byzantine Christian Instinct of Philanthropy*, [w:] *Philanthropy and Social Compassion in Eastern Orthodox Tradition*, red. M Pereira New York. 2010. S. 50-71.
196. McGuckin J. A., *The Orthodox Church: an introduction to its history, doctrine, and spiritual culture*, Blackwell 2008.
197. Milewski I., *Powtórne wykorzystywanie świętyń pogańskich*, *Vox Patrum* 20 (2000) t. 38-39, s. 561-576.
198. *Mnisi – nie tylko ci święci* Z prof. Ewą Wipszycką o pierwszych mnichach na pustyni egipskiej rozmawia Szymon Hiżycki, Kraków 2007.
199. Momigliano A., *Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D.* [w:] *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, red. A. Momigliano, Oxford 1963.
200. Mortley R., *The Hellenistic Foundations of Ecclesiastical Historiography*, [w:] *Reading the past in late antiquity*, red. G. Clarke, Sydney 1990.

201. Murray R., *Symbols of Church and Kingdom: A Study In Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975.
202. Mularczyk-Budzan A., *Konfrontacja ascetyki Hieronima ze Strydonu i Pelagiusza z Brytanii na podstawie wybranych dzieł*, „Polonia Sacra” 2013, s. 231-250.
203. Mullen R.L., *The expansion of Christianity: a gazetteer of its first three centuries*, Boston 2004.
204. Myszor W., *Chrześcijananie wobec świata. Praca charytatywna w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 23/24 (1990-1991), s.181-202.
205. Myszor W., *Gnostycyzm jako faktor rozwoju teologii w II wieku*, *Communio* 1998 nr 4 s. 75-91.
206. Myszor W., *Listy św. Antoniego Pustelnika a niektóre teksty z Nag Hammadi*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* (1992/93) 29-44.
207. Myszor W., *Między ortodoksją i herezją*, „Teologia polityczna” 2003/2004 nr 1, s. 133-139.
208. Nakonieczny R., *Teologia kreacji - między obrazem a podobieństwem : (na podstawie "In Genesin" Dydyka Aleksandryjskiego)* *Vox Patrum*. - R. 25, t. 48 (2005), s. 105-123.
209. Nakonieczny R., *Znaczenie terminu το πνευμα w antropologii Dydyka Aleksandryjskiego*, *Vox Patrum*. - R. 26, t. 49 (2006), s. 445-452.
210. Naumowicz J., *Rok liturgiczny po przełomie konstantyńskim : traktat Euzebiusza z Cezarei "O święcie Wielkanocy"*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2011, s. 281-298.
211. Nehring P., *Historia i retoryka w Vita Sancti Pauli Primi Eremitae św. Hieronima*, *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Historia* (1996) s. 107-119.
212. Nieścior L., *Wstęp*. [w:] *Doroteusz z Gazy, Pisma ascetyczne*, Kraków 2010.
213. Nobbs A.M., *Philostorgius' Ecclesiastical history. An alternative ideology*, „Tyndale Bulletin” 1991, s.271-281.
214. Nobbs A.E., *Philostorgius' view of the past*, [w:] *Reading the past in late antiquity*, s. 251-264.
215. Norton P., *Episcopal Elections 250–600. Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity*, Oxford 2007.
216. Odahl Ch.M., *Constantin and the Christian Empire*, Londyn 2010.

217. Olszaniec Sz., *Julian Apostata jako reformator religijny*, Kraków 1999.
218. Oulton J.E.L., *Rufinus translation of the Church history of Eusebius*, "The Journal of theological studies" 30 (1929), s. 150-174.
219. Ożóg M., *Kościół starożytny wobec świątyń oraz posągów bóstw*, Kraków 2012.
220. Ożóg M., *Podróże mnichów i duchownych w świetle pism św. Hieronima*, „Vox Patrum” (2012), s. 453-468.
221. Ożóg M., *Zburzenie świątyni Asklepiosa w Ajgaj w kontekście polityki Konstantyna Wielkiego wobec wyznawców religii rzymsko-hellenistycznych*, „Vox Patrum”, 2008, s. 797-806.
222. Paczkowski M. C., *Chrystologia Hieronima na tle teologii palestyńskiej przełomu IV i V wieku*, „Vox Patrum” (2005), s. 159-186.
223. Palmer A., *A Tale of Two Synods: The archimandrite Barsumas at Ephesus in 449 and at Chalcedon in 451*, "Journal of Eastern Christian Studies" 66 (2014), s. 37-61.
224. Pałucki J., *Agapy wyrazem braterskiej miłości chrześcijańskiej w Kościele starożytnym*, „Vox Patrum” 16 (1996), s. 197 - 216.
225. Pankiewicz R., *Pieniądz w działalności dobroczynnej Kościoła afrykańskiego za czasów św. Cypriana*, „Vox Patrum” 16 (1996), s. 111-124.
226. Pancerz R.M., *Jeszcze o duszy Chrystusa według Dydyma Ślepego*, „Vox Patrum” 52, (2008), s. 827-841.
227. Pancerz. R. M., *Zarys doktryny Dydyma Ślepego o duszy Chrystusa*, „Przegląd Kalwaryjski” 14 (2010), s. 77-88.
228. Pasztori – Kupan I., *Theodoret of Cyrus. The early church fathers*, Nowy Jork 2006.
229. Patrich J., *Sabaine monastery of the Cave (Spelaion) in the Judean Desert*, „Liber Annus” 1991, s. 429-448.
230. Pearson A., *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, Minneapolis 1990
231. Piechocka-Kłos M., *Udział biskupów w procesie niszczenia świątyń pogańskich na wschodzie Imperium w późnym Cesarstwie Rzymskim (IV–V w.)*, *Studia Warmińska* 49 (2012), s. 313-327.

232. Piskozub-Piwoż A., *Polemika z marcjonizmem w Orygenesie "Komentarzu do Listu świętego Pawła do Rzymian"*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologica (2006), s. 127-140.
233. Pieszczoch Sz., *Wczesnochrześcijańska Caritas wobec niewolników*, „Vox Patrum” 16 (1996), s. 241-247.
234. Pietras H., *List Konstantyna do Aleksandra i Ariusza a zwołanie Soboru Nicejskiego*, „Vox Patrum” 26, t. 49 (2006), s. 531-547.
235. Pietras H., *Początek "kontrowersji ariańskiej"*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologica” 2006, s. 57-79.
236. Philaret, *The pachomian origin of Christian cenobitism*, Diakonia 9 (1974), s. 118 – 125.
237. Pochwat J., *Obraz Maryi u św. Hieronima w jego "Komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza"*, „Vox Patrum” (2012), s. 506-519.
238. Podeszwa P., *Prorok Jonasz zapowiedzią Chrystusa w świetle "Komentarza do Księgi Jonasza" św. Hieronima*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” (2009), s. 151-170.
239. Pyc M., *Arianizm w kontekście sporu o bóstwo Jezusa Chrystusa*, „Studia Gnesnensia” 24 (2010), s. 125-137.
240. Radożycki J., *Życie i działalność Teodoreta z Cyru*, [w:] Teodoret z Cyru, *Listy*, Warszawa 1987.
241. Radwan-Pragłowski J, Frysztacki K., *Spoleczne dzieje pomocy człowiekowi: od filantropii greckiej do pracy socjalnej*, Katowice 1988.
242. Rapp C., *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition. The Transformation of the Classical Heritage*, Berkeley 2005.
243. Rohrbacher D., *The historians of late antiquity*, Londyn 2002.
244. Rousseau P., *Pachomius. The making of a community In the fourth – century-Egypt*, Los Angeles 1985.
245. Rousseau P., *The Late Antique Bishop: Image and Reality* [w:] *A companion to late Antiquity*, red. P. Rousseau, J. Raithel, Blackwell Publishing 2009, s. 525-538.
246. Salzman M. R., *Superstitio in the Codex Theodosianus and the Persecution of Pagans*, „Vigiliae Christianae 41 (1987), s. 172-188.
247. Sanchez J.A., *The Monk Hypatius and the Olympic Games of Chalcedon*, „Studia patristica” 60 (2013) s. 39-46.

248. Schnitzler T., *Im Kampfe um Chalcedon Geschichte und Inhalt des Codex Encyclius von 458*, Rome 1938.
249. Scholl R., *Historische Beitrage zu den julianischen Reden des Libaniusz*, Stuttgart 1994.
250. Skrzyniarz S., *Losy pogańskich świątyń w chrześcijańskim Konstantynopolu (przegląd źródeł pisanych)*, „Porfolana. Studia Mediterranea”, 1, 2004, s. 73-79.
251. Smagur E., *Desakralizacja, adaptacja, destrukcja. Wczesnochrześcijańskie sposoby transformacji pogańskich miejsc kultu na przykładzie świątyni Mitry*, Maska 16/2012, s.53-67.
252. Starowieyski M., *Od ascetów do zakonów*, „W drodze” 1996, nr. 4, s. 31 - 39.
253. Sochacki D., *Hieronim ze Strydonu na progu europejskich strategii tłumaczeniowych*, „Źródła Humanistyki Europejskiej” 2013, s. 121-138.
254. Solignac A. D., Stanicka-Apostoł, *Monastycyzm, Historia i duchowość*, Kraków 2002. Vööbus A., *History of ascetism in the Syrian Orient. A contribution to the history and culture in the near East*, Louvain 1960.
255. Sołomieniuk M., *Chromacjusz z Akwilei i Zenon z Werony o zmartwychwstaniu*, „Studia Gnesnensia” (2012), s. 45–67.
256. Spinelli G., *Praca w starożytnym monastycyzmie*, „Communio” 1998, nr 6, s. 47 – 57.
257. Spychała D., *Apolinary z Laodycei i kontrowersja ariańska w IV wieku*, „Universitas Gedanensis” 2007, s. 54-61.
258. Spychała D., *Cesarze rzymscy a arianizm: od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza Wielkiego (312-395)*, Poznań, 2007.
259. Spychała D., *Konstancjusz II a sprawa ariańska, lata 350-361*, „Universitas Gedanensis” 2006, s. 23-33.
260. Spychała D., *Konstantyn II wobec sporu Ariańskiego: (lata 337-340)*, „Meander” 2000 nr 3 s. 233-238.
261. Spychała D., *Stosunki rzymsko-gockie a konflikt katolicko-ariański od Konstancjusza II do Teodozjusza Wielkiego 337-395 r.*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Antiquitas” 2007, s. 299-304.
262. Spychała D., *Święty Hieronim i św. Augustyn wobec tłumaczeń Biblii i literatury antycznej*, „Saeculum Christianum” (2008), s. 5-13.

263. Stachura M., *Idea wykluczenia z rzymskiej społeczności obywatelskiej w antymanichejskim ustawodawstwie cesarzy późnorzymskich*, [w:] M. Kokoszko, M.J. Leszka (red.), *Byzantina Europaea. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Waldemarowi Ceranowi* (Byzantina Lodziensia XII), Łódź 2007, s. 533-542
264. Stachura M., *Historyk Kościoła Sokrates na nowo odczytany*, „Eos” 1999, s. 178-184;
265. Stachura M., *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego (lata 324-428, wschodnia część imperium)*, Kraków 2000.
266. Stachura M., *Herezja Marcjona i rozwój terytorialny kościoła marcjonitów do początku IV w.*, „Nomos” 12/13 (1995/96), s. 153-167.
267. Stachura M., *Jak heretyk pisze historię Kościoła? Przypadek Filostorgiusza*, w: Człowiek w antycznym świecie, red. S. Sprawski, Kraków 2012, s. 355-364.
268. Stachura M., *Kościół eunomiański (anomejski) w chrześcijańskim cesarstwie rzymskim*, [w:] L. Morawiecki, P. Berdowski (red.), *Ideologia i propaganda w starożytności. Materiały z konferencji Komisji Historii Starożytnej Polskiego Towarzystwa Historycznego, Rzeszów 12-14 września 2000*, Rzeszów 2004, s. 463-478.
269. Stachura M., *Marcjon z Pontu i początki kościoła marcjonitów*, Vox Patrum 11/12 (Lublin 1991/1992) Nr. 20-23: 345 -360.
270. Stachura M., *Pojęcie „heretycy” w ustawodawstwie Konstantyna Wielkiego i jego następców*, Historyka 30 (Kraków 2000), s. 59-72.
271. Stachura M., *Pogańska ofiara i heretyckie nabożeństwo w ujęciu praw Kodeksu Teodozjusza*, [w:] B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Próchniak (red.), *Ofiara – kapłan – ołtarz w świecie późnego antyku* (Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa, t. 6), Lublin 2008, s. 179-192.
272. Stachura M., *Pojęcie "heretycy" w ustawodawstwie Konstantyna Wielkiego i jego następców*, „Historyka” 2000, s. 59-72.
273. Stachura M., *W poszukiwaniu istoty przestępstwa innowierców – studia nad terminologią ustaw wymierzonych w niekatolików wydanych w latach 364-450/455*. [w:] T. Derda, E. Wipszycka (red.), *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze* t. 5, Kraków 2004, s.219-269.

274. Stachura M., *Walka państwa rzymskiego z pogaństwem i herezją w oczach późnoantycznych historyków: Filostorgiosa, Sokratesa, Sozomenosa, Teodoreta i Zosimosa*, „U schyłku starożytności” 2009, t. 8, s. 127-148.
275. Stachura M., *Wrogowie porządku publicznego. Studium zjawisk agresji językowej w Kodeksie Teodozjusza, Nowelach Postteodozjańskich i Konstytucjach Simonidiańskich*, Kraków 2010, s. 169-174.
276. Stark R., *Rise of Christianity*, San Francisco 1996.
277. Starowieyski M., *Komentarze biblijne patrystyczne w "De viris illustribus" św. Hieronima*, „Warszawskie Studia Teologiczne” (1999) s. 205-216.
278. Stewart C., *Kasjan Mnich*, Kraków 2004.
279. Stewart C., *Working the Earth of the Heart: the Messalian Controversy in History, Texts and Language to AD 431*, Oxford 1991.
280. Swoboda A., *Postulat ubóstwa w kontekście troski św. Cypriana i św. Hieronima o wygląd zewnętrzny i postępowanie kobiet na przełomie III i IV wieku*, „Teologia Patrystyczna” (2013), s. 57-106.
281. Szarmach M., *O dwu listach (LVII i LXX) św. Hieronima*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Historia” (1999) s. 151-156.
282. Szelaż T., *Naśladowanie chrześcijan? Julian Apostata i próba stworzenia kleru pogańskiego*, Nowy Filomata, 2011 nr 1, s. 107-113.
283. Szlachta B., *Pierwszy chrześcijański cesarz?: o koncepcjach politycznych Konstantyna Wielkiego i Euzebiusza z Cezarei*, „Problemy Społeczne i Ekonomiczne” 2005, s. 57-81.
284. Szewczyk P.M., *Wprowadzenie [w:] Atanazy Wielki, Mowy przeciwko arianom I-III*, Kraków 2013.
285. Szram M., *Inspiracje judeohelleńską egzegezą Filona Aleksandryjskiego w pismach św. Hieronima*, „Vox Patrum” (2012), s. 659-665.
286. Szymańska-Kuta D., *Dydym Ślepy: mistrz szkoły aleksandryjskiej : (przegląd źródeł)* W: Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiológica. - Z. 43 (2010), s. 77-92.
287. *Świat rzymski w V stuleciu*, red. R. Kosiński, K. Twardowska, Kraków 2010.
288. Toczko R., *O arianizmie Euzebiusza z Cezarei raz jeszcze - głos w dyskusji*, „U Schyłku Starożytności” 8 (2009), s. 101-126.

289. Tondera A., *Związek między chrystologią a teorią praw natury w traktacie Euzebiusza z Cezarei "Przeciwko Hieroklesowi"*, „Vox Patrum” 57 (2012), s. 713-725.
290. Thrans P., *Christianisierung des Romerreiches Und heidnischer Widerstand*, Heidelberg 1992.
291. Trombley F., *Hellenic religion and Christianization c. 370 – 529*, Brill 1993.
292. Trompf G.W., *Early Christian Historiography*, Londyn 2000.
293. Tsafirir Y, DiSegni L, Green J, *Tabula Imperii Romani: Iudaea, Palaestina. Eretz Israel in the Hellenistic, Roman and Byzantine Periods. Maps and Gazetteer*, Jerozolima 1994.
294. Uciecha A, *Ascetyczna nauka w “mowach” Afrahata*, Katowice 2002.
295. Uciecha A, *Afrahata, Mędrzec perski – stan badań*, „Śląskie studia historyczno-teologiczne”, 2000, t.33, s. 25-40.
296. Uciecha A., *Postawa duchowieństwa Kościoła perskiego w czasie prześladowań Szapura II, Vobis episcopus vobiscum christianus*, red. W. Myszor, A. Malina, Katowice 2004 s. 278 - 287.
297. Urbainczyk T., *Socrates of Constantinople: historia of Church and State*, Michigan 1997.
298. Urbainczyk T., *Theodoret of Cyrrhus: the bishop and the holy man*, Michigan 2002.
299. Wallraff M., *Socrates Scholasticus on the history of novatianism*, „Studia Patristica” 29 (1997), s. 170-177.
300. Weis B.K., *Das Restitutions – Edict Kaiser Julianus*, Heidelberg 1933.
301. Wiewiorowski J., *"Comes Hispaniarum" w czasach cesarza Konstantyna Wielkiego*, „Zeszyty Prawnicze”, 2006, s. 257-278.
302. Wipszycka E., *Charakter i formy ascetyzmu syryjskiego [w:] Teodoret z Cyru, Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, Kraków 1994, tłum. K. Augustyniak.
303. Wipszycka E., *Drugi dar Nilu, czyli o mnichach i klasztorach w późno antycznym Egipcie*, Kraków 2014.
304. Wipszycka E., *Egipt – ojczyzna mnichów [w:] Apoftegmaty Ojców Pustyni. Tom I Gerontikon*, tłum. M. Borkowska, Kraków 2004.
305. Wipszycka E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994.
306. Wipszycka E., *Stan mnichów w Egipcie bizantyńskim (IV – VII wiek). Próba nakreślenia zbiorowego portretu*, „U schyłku starożytności” 2009, s. 175 - 215.

307. Wipszycka, *Święty Antoni, czyli o pierwszych pustelnikach* [w:] *O starożytności polemicznie*, Warszawa 1994.
308. Wipszycka E., *Szymon Słupnik czyli o pustelnikach syryjskich*, „Mówią wieki” 18, 1975, nr.1, s. 19 - 23.
309. Wipszycka E. *Wierni u stóp Symeona* „Roczniki Teologiczno –Kanoniczne” 1979, nr.4, s. 91 - 117.
310. Wipszycka E., *Wstęp*, [w:] Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1990, s. III – XCIII.
311. E. Wipszycka, *Wstęp*, w: Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. Stefan Kazikowski, Warszawa 1990.
312. Wipszycka E., *Wprowadzenie*, [w:] *Święty Antoni. Żywot. Pisma ascetyczne.*, tłum. E. Dąbrowska, A. Ziółkowski, M. Borkowska, S. Kazikowski, S. Kalinkowski, Z. Brzostowska, Kraków 2005.
313. Wipszycka E., Wiśniewski R., *Teodoret z Cyru, Historia religiosa. Wiadomości o ludziach kochających Boga*, [w:] *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu: źródłoznawstwo czasów późnego antyku*, t. 3, pod red. Ewy Wipszyckiej, Warszawa 1999, s. 264.
314. Wipszycka E., *Wstęp*, s. 39 [w:] *Święty Antoni. Żywot. Pisma ascetyczne*, tłum. E. Dąbrowska, A. Ziółkowski, M. Borkowska, S. Kazikowski, S. Kalinkowski, Z. Brzostowska, Kraków 2005.
315. Wipszycka E., Wiśniewski R., *Wstęp*, w: *Historia mnichów w Egipcie*, Karków 2007.
316. Wipszycka E., *The Nag Hammadi library and the monks : a papyrologist's point of view*, The Journal of Juristic Papyrology vol. 30(2000) 179-191.
317. White E. H., *History of the Monasteries of Nitria and Scetis*, Nowy Jork 1932.
318. Wnętrzak T., *Konstantyn Wielki w oczach Euzebiusza z Cezarei i badaniach współczesnych historyków*, [w:] *Euzebiusz z Cezarei, Życie Konstantyna*, Kraków 2007.
319. Wnętrzak T., *Święty Hieronim - magister puellarum*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historica” (2009), s. 3-35.
320. Wnętrzak T., *Konstantyn Wielki na soborze w Nicei według relacji Euzebiusza z Cezarei w "Vita Constantini"*, „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historica” 2007, s. 3-10.

321. Wojda J., *Pierwsza Historia Kościoła: Dzieje Apostolskie Łukasza a Historia Kościelna Euzebiusza z Cezarei*, Vox Patrum 30 (2010) t. 55, s. 675-697.
322. Woszczek M., *Problem "gnostycyzmu" a wczesnochrześcijańska konstrukcja kategorii herezji*, Przegląd Religioznawczy 2011, nr 4, s. 15-25.
323. Wójcik M., *Fundacje dobroczynne (piae causae) w rzymskim prawie poklasycznym*, Lublin 2003.
324. Veronis L., *Missionaries, Monks and Martyrs. Making Disciples of All Nations*, St Francis Magazine 2007.
325. Vivian M.R., *Eusebius and Constantine's letter to Shapur – Its place In Vita Constantini*, „Studia Patristica” 29 (1997), s. 164-169.
326. Vööbus A., *History of Ascetism in the Syrian Orient. A Contribution to the History and Culture in the near East*, Louvain 1958.
327. Young F.M., *From Nicaea to Chalcedon. A guide to the literature and its background*, Londyn 2010.
328. Zgraja B., *Ideał wdowieństwa w listach św. Hieronima*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” (2010), s. 441-457
329. Żelazny J., *Apelacja Teodoretta do papieża Leona*, „Vox Patrum” 2004, t. 46-47, s. 335-346.
330. Żelazny J., *Wstęp*, w: Rufin, *Obrona przed zarzutami Hieronima*, Kraków 2004.
331. Zieliński Z., *Wstęp*, [w:] Sozomen, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1980.
332. Żurek, *W szkole biblijnej św. Hieronima*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” (2004), s. 101-116.

ZALACZNIK - MNISI W HISTORIACH KOŚCIOŁA

	RUFIN	SOZOMEN	SOKRATE S	FILOSTORGI USZ	TEODOR ET	EWAGRIUS Z
ABBOS		VI 33				
ABDLEOS		VI 33				

ABRAAMES					IV 25	
ABRAAMES Z ANTIOCHII		III 16			IV 25	
ACEPSYMAS					IV 25	
AFRAATES					IV 23	
AGAPET					IV 25	
AJAKS		VII 28				
AKAKIOS		VII 28				
ALAS		VI 33				
AMON		VI 28				
AMMON		I 14	IV 23			
AMMIAN					IV 25	
AMONIUSZ (PAROTES)		VI 30 VIII 12	IV 23			
AMMONIUS Z Palestyny		VI 33				

AMMONIOS (WIELKI BRAT)			IV 7			
AMMONIOS Z ALEKSANDRII			VII 14			
ANUF		III 14				
ANTONI WIELKI	10.8	I 13	I 21		IV 18	
	11.4	I 14	IV 23		IV 24	
	11.7	II 17	IV 25			
	11.8	II 31				
		III 13				
		III 14				
		III 15				
		VI 5				
		VI 20				
		VI 29				
		VI 33				
AONES		VI 34				
APELLES		VI 28				
APOLLOS		VI 29				
APOLLONIOS (1)		III 14 VI 29				

ARSISIOS		III 14 VI 30				
ARSENIOS			IV 23			
ARSION		VI 30				
AWITUS					IV 25	
AZIZOS		VI 34				
BARADATUS		BRAK INFORMA CJI				II 9
BARSANUFIOUSZ		BRAK INFORMA CJI				IV 33
BARSUMAS		BRAK INFORMA CI				II 18
BARGES		VI 33				
BARSES		VI 34				
BASSONES		VI 34				
BASSOS		VI 34				
BATTHAIOS		VI 34				

BENIAMIN	11.8	VI 29				
BENUS		VI 28:				
BAZYLI Z CEZAREI	11.9		IV 23 IV 26			
CYRIAK		BRAK INFORMA CJI				IV 38
CYRYL						III 19
DANIEL		III 14				
DIDIMOS			IV 23			
DIDYMUS ZE SCETIS		VI 2 VI 30	IV 23			
DIODOR		VIII 2				
DIONIZJUSZ		VI 32				
DIOSKOR (WIELKI BRAT)		VI 28 VI 30 VIII 12- 17.	IV 7			
DOROTEUSZ		VI 29				

DOROTEUSZ (2)						II 18
DYDYM ŚLEPY	11.7	III 15 VI 20	IV 25			IV 38 IV 39 czy na pewno ten sam?
DZIEWICE		V 10				
EFREM		III 14 III 16 VI 34				
ELIAS		VI 28				
ELIASZ	11.8					
EPIFANIUSZ		VI 33 VII 27 VIII 14 VIII 15				
EULOGIOS		VI 34				
EUTYCHIAN		I 14				
EUTYMIOS (WIELKI BRAT)		VIII 12	IV 7			
EUZEBIUSZ (WIELKI BRAT)		VI 30 VIII 12	IV 7			

EUZEBIUSZ Z ANTIOCHII					IV 25	
EUZEBIUSZ Z NISIBIS		VI 33				
EUZEBIUSZ Z CARRAE		VI 33				
EWAGRIUSZ Z PONTU		VI 30 VIII 6	IV 23			IV 38
FAUSTUS						II 18.
FILIP	11.28					
FYSKOS		VI 32 VIII 15				
Gaddanas		VI 34				
GRZEGORZ Z NAZJANZU	11.9		IV 23 IV 25			
HELIODOR		VI 33				
HERAKLEJOS Z TYRU		III 14 VI 2				
HERAKLIDES	11.4					
HEZYCHAS		III 14 VI 33				

HILARION		III 14 V 10 V 16 VI 33				
ISCHYRION	11.8					
IZAAKIOS		VI 40 VIII 9 VIII 20			IV 31	
IZYDOR	11.4 11.8	VI 28				
IZYDOR (2)			IV 23			
JAKUB				3.23		II 10
JAN		II 24				
JAN CHUZIBITA						IV 7
JAN Z TEBAILY	11.19 11.32	VI 28 VII 22 VII 29				
JAN EGIPSKI		VI 29 VI 29				
JAN STYLITA						VI 23
JÓZEF	11.8					

JULIANOS		III 14 VI 34			III 19 IV 24	
KARTERIOS		VIII 2				
KONON						IV 38
KOPRES		VI 28				
KRONION		VI 30				
KRONIOS		III 14				
KRYSPION		VI 33				
ŁAZARZ		VI 34				
MAKSYMIANOS			VII 35			
MALCHION		VI 33				
MAKARY Z ALEKSAKDRII (MŁODSZY)	11.4 11.8	II 23 III 14 VI 29	IV 23			
MAKARY WIELKI	11.4 11.8	III 14. VI 20	IV 23 IV 24		IV XVIII	
MALCHUS					IV 25	
MAMAS						III 23
MARATONIOS		IV 27				
MARIANUS					IV 25	
MARCJAN					IV 25	
MAREK		VI 29				

MAROS		VI 34				
MATRONA		VII 21				
MOSES SARACEN	11.6	VI 38	IV 36			
MOSES Z LIBII	11.8	VI 29				IV20
MOSES Z SYRII					IV 25	
NEFALIUSZ						III 22 III 23
NILAMMON		VIII 19				
OLIMPIA		VIII 9				
OR		VI 28				
ORSYZJUSZ		VI 30 III 14				
ORYGENES		VI 30				
PACHOMIUSZ		III 14				
PACHON		VI 29				
PAFNUCY		III 14				
PALLADIUSZ			IV 23			
PALLADIUSZ Z ANTIOCHII					IV 25	
PAMBO(PAMBO S)	11.4 11.8	III 14 VI 20	IV 23			
PANKRACY						IV 38.

PAREMBOLI			IV 23			
PAWEŁ Z ZEUGMY					IV 25	
PAWEŁ Z APAMEI					IV 25	
PAWEŁ Z FERME		VI 29				
PAWEŁ Z TELMISSOS		VI 34				
PAWEŁ Z APELIOTES	11.8					
PAWEŁ Z FOCI	11.8					
PAWEŁ PROSTAK		I 13				
PETIRUS			IV 23			
PIAMMON		VI 29				
PIOTR		VI 29				
PIOTR			IV 23			
PIOTR GALATA					IV 25	
PIOTR EGICPCJANIN					IV 25	
PITYRION		III 14				
POJMEN	11.8					
PRINES		II 24				

PROTOGENES		VI 34				
PUBLIUSZ					IV 25	
PUTUBASTES		III 14 VI 30				
ROMAN					IV 25	
RUFUS						IV 38
SALAMANES		VI 32 VIII 15				
SERAPION		VI 29	IV 23			
STEFAN		VI 29				
SYLWAN		VI 32				
SYLWANUS			VII 37			
SYMEON Z APAMEI					IV 25	
SYMEON Z EDESSY		III 14				
SYMEON AKOJMITA						III 21
SYMEON SŁUPNIK STARSZY						I 13 I 14 II 9
SYMOEN SŁUPNIK MŁODSZY						V 21 VI 23

SYMEON PRISCUS					IV 25	
SYMEON SZALONY						IV 24
TELEMACHUS					V 26	
TOMASZ						IV 35
TEODOR		I 14				
TEODOZJUSZ						IV 38
TEODOR Z TITTI		VI 34				
TEONAS		VI 28				
WALENTYN Z CELESTRII		VI 34				
WALENTYN Z TITTI		VI 34				
ZENOBIOS		III 16				
ZENON		VI 33				
ZENON (2)					IV 25	
ZENON Z MAJUMY		VII 28				
ZEUGMATIOS					IV 25	
ZOSYM						IV 7

